# الغيث الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

...-...-...-...

{ولو ترى إذ وُقفوا على النار فقالوا يا ليتنا نُردّ ولا نُكذّب بآيات ربّنا ونكون من المؤمنين}

{يا ليتنا} كانوا أصحاب أماني في الدنيا، وصاروا أصحاب أماني في الآخرة.

{نُرَدّ} كانوا يعتقدون المستحيلات في الدنيا، فصاروا يعتقدون المستحيلات في الآخرة فإن الردّ لن يقع لقوله تعالى "ولو رُدّوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون" و "لن يؤخر الله نفساً إذا جاء أجلها".

{ولا نُكذّب بآيات ربّنا} كانوا يعتمدون على أعمالهم في الدنيا، فصاروا يعتمدون على أعمالهم في الآخرة، فاعتقدوا أن تكذيبهم وتصديقهم كان بأيديهم وليس بمشيئة الله "وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله" و "ما تشاؤون إلا أن يشاء الله"، فضلّوا عن مشيئة الله الحقيقية وإذنه في الدنيا، وفضّلوا عنها في الآخرة، واعتقدوا أنهم لو رُدّوا سيستطيعون اختيار عدم التكذيب من عند أنفسهم استقلالاً.

{ونكون من المؤمنين} كانوا جهلة في الدنيا، وصاروا جهلة في الآخرة، فإن كونهم من المؤمنين يقتضي الإيمان قبل حلول العذاب وظهوره للحس، فإن المؤمن مَن آمن بالغيب وليس بالشهادة بعد وقوع الواقعة، وهنا إنما تمنّوا أن يكونوا من المؤمنين بعد إذ {وُقفوا على النار}.

الخلاصة: الكافر في الآخرة كما هو في الدنيا. "ومَن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضلّ سبيلا".

...

{من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه مَن قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا}: الاعتبار للنفس فقط، والنفس لا تساوي قيمة نفس واحدة فقط بل النفس الواحدة تساوي قيمة نفوس الناس جميعاً من حيث الجوهر. فالنفوس ليست فقط متساوية باعتبار "النفس بالنفس"، بل أيضاً باعتبار "فكأنما قتل الناس جميعاً..كأنما أحيا الناس جميعا".

وعلى هذا الأساس تعرف أن حقوق كل نفس مساوية لحقوق كل النفوس الإنسانية الأخرى. ومَن اعتبر غير النفس في تأسيس رؤيته للحقوق والواجبات، فقد ظلم. وما أكثر الظالمين ! نسأل الله السلامة.

...

الغضب فيه خمسة قبائح.

القبيحة الأولى هي الغصب. فالغضب يتضمن إرادتك غصب إنسان آخر على شيء لا يريده طوعاً من نفسه. لذلك اقترن الغضب بالغصب في شكل الكلمة. وهذا يتضمن أموراً قبيحة كثيرة، مثل عدم رؤيتك قيمة خلافة كل نفس، وعدم توكلك على رزق الله لك استقلالاً عن هذا الذي تريد غصبه، واعتبارك نفسك فوق نفسه في القيمة الجوهرية.

القبيحة الثانية هي الكلب. وهذه تختص بأهل العلم والدين، فإن مثل الكلب "إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث"، كذلك لا يجمل بأهل العلم والروح أن يكونوا من أهل الغضب، وهي مرض فيهم، وكل من دخل في الدين ينبغي عليه السعي نحو الحلم والتوسّل إلى الله ليجعله حليماً، حتى لا يكون ممن كان يغضب قبل الدين وصار يغضب بعد حمل الدين. وهذا مرض أعرفه في نفسي منذ فترة وأسأل الله الشفاء منه، وهو مرض خبيث وقبيح جدّاً نسأل الله العافية.

القبيحة الثالثة دخان العفن. الغضب نوع من النار التي تحرق النفس، لكنها تُخرج مثل النار دخاناً له رائحة عفنة كريهة، يستطيع الغضبان شمّها إن سكت عنه الغضب وصار يشمّ ما ظهر منه، وكذلك تتأذى منها ملائكة الإنسان، ويتلوث العالَم بسببها. لذلك لابد من التوبة والمسارعة إلى الإكثار من الذكر العلني والعمل الصالح بعد الغضبة حتى تكفّر عن آثارها والله المستعان.

القبيحة الرابعة دخان العادم. مثل عادِم السيارة الذي يحرق الطاقة ولا يبالي بتلويث البيئة حتى تتحرك السيارة، كذلك الغضبان يحرق طاقته ولا يبالي بظهور آثار هذا الحرق السيئة للخارج والآخرين في سبيل سير نفسه تجاه مرادها.

القبيحة الخامسة دخان الحشيش. كما أن المحشش والمدخّن يريد تسكين أشياء في ذهنه عبر التدخين، فكذلك الغضبان يريد تسكيت ألم في نفسه وذهنه عبر الغضب، فالغضب مُخدّر طبيعي، وسبب للراحة عبر الحرق، ولذلك تجد الغضبان بعد فترة من الصراخ والعنف يتعب ويرغب في النوم أو الاستلقاء كأنه تعاطى جرعة مخدرة، وهو كذلك، للغضب خاصّية تخدير سيئة مثل تلك التي للمخدرات بل لعله من أوجه أسوأ منها.

هذه بعض الاعتبارات، ويمكن الزيادة عليها. ينبغي السعي للخروج من الغضب كما ينبغي السعي للخروج من الكفر وعمل السيئات عموماً. ومن هنا كلمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم "لا تغضب"، فاجعلها سيفاً تقتل به كل غضب، واجعلها فأساً تقتلع فيه أصل شجرته الخبيثة الملعونة النارية من نفسك، وقل سبحانك لا حِلم لنا إلا ما حلّمتنا إنك أنت الحليم الكريم.

...

قالت زوجي ما حاصله: خُلق آدم من مثال النبي وهو تمثيل لحقيقة النبي الكاملة.

قلت: نعم، طين آدم هو الشريعة، ونفسه هي الطريقة، ونفخته الحقيقة، وكل ذلك مظهر نور النبي. فعوالم آدم أربعة، ولذلك قال "إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين. فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين"، فالعوالم الثلاثة هي الطين والتسوية والنفخ، لكن قبلها عالَم وهو المتضمن في قوله "إذ قال ربك" أي في كلمة "ربك" رب النبي، فإن من هذا الاسم خُلق وسُوّي ونُفخ آدم، مما يدل على ظهور نور النبي فيه.

الطين بشر، النفس إنسان، الروح آدم، السرّ النبي.

نور النبي جذب الطين إلى الروح، كما أن ماء السماء يجذب البذرة للصعود باتجاه السماء. نور النبي يجذب الطين إلى الصعود إلى سماء النبي، لكن أقصى ما يستطيع بلوغه هو الروح. كما أن ماء السماء يجذب البذرة للصعود لكنها لا تستطيع بلوغ السماء ذاتها مهما علت. لذلك "قال ربك" فبهذا الاسم الرباني النبوي حصل الجذب من "من طين" إلى "من روحي".

...

{لاه} هو اسم الله. ال لاه. فالاسم أصله من ثلاثة حروف.

لام "لاه" تشير إلى اللسان، وهو التعبير بالحروف. الألف تشير إلى الاسم. الها تشير إلى الهوية.

فمن الأعلى إلى الأدنى: ها ثم ألف ثم لام. لكن من الأدنى إلى الأعلى: لام ثم ألف ثم ها.

الهوية تجلّت بالاسم الذي تنزّل بحروف اللسان، حتى يأخذ الإنسان حروف اللسان فيعقل بها الاسم الذي عنده يجد الهوية.

في {لاه} ذكر اللسان والذات والهوية، مع اللطف الشديد كما تجده في لطف حروفه. فكان هذا هو ذكر أهل الطبقة العليا.

ثم لما هبط الناس، وصاروا يرون غير الله في الوجود، وجب تفخيم الاسم الإلهي حتى يتميّز عندهم من غيره من الموجودات التي صاروا يرون لها وجوداً في عرض الوجود الإلهي. فدخلت الألف واللام للتفخيم والتعظيم فقيل {الله}، وأُخفيت الألف في الخط كما أُخفيت الوحدة الإلهية من قلوب الخلق بعد الهبوط، وانتقوا من وترية شهود الحق إلى زوجية شهود الخلق فصار الاسم من أربعة حروف بعدما كان من ثلاثة حروف، أي الانتقال من الوتر إلى الشفع، من الفردية إلى الزوجية، أي صاروا يرون الحق والخلق معاً، وانتقلوا من الرؤية العمودية إلى الرؤية الأفقية. من بساطة {لاه} إلى فخامة {الله}، هذه رحلة الإنسانية من الأعلى إلى الأسفل، وتغيّر الاسم الإلهي حتى يتناسب مع حال النفوس بحسب الحالة المعرفية الروحية.

...
قال النبي صلى الله عليه وسلم عن ربه "الصوم لي وأنا أجزي به"، وقال النبي عن الصيام " لا مثل له".

أحد أوجه ذلك: أن الصيام يجمع بين طرق المخافة والمحبة والمعرفة. فالطرق إلى الله مبنية على واحدة من هذه الثلاثة أو مزيج من بعضها أو حتى إن حضرت كلّها فإن حضورها على درجات. الصيام يجمع الثلاثة جمعاً تامّاً.

أما المخافة، فهو خوف الربوبية، ومعناه إثبات الحدّ والمسافة بين العبد ووالرب، وصورته التزام حد العبودية بالقيام بالشريعة الرسولية التي ورد فيها "مَن شهد فيكم الشهر فليصمه"، فجاء الأمر بالصيام فالتزم العبد حدّه بالنسبة لربّه فخاف مقام ربه فابتعد عن المعصية بترك الصيام. كل طرق المخافة ومسالكها مبنية على هذا الأصل، أي إثبات الفارق بين المخلوق والخالق، فارقاً حدّياً شرعياً إرادياً. وسرّه الفرق بين الممكن والواجب الوجود، فإن المسافة بين الممكن والواجب يستحيل جبرها، فالممكن ممكن أزلاً وأبداً والواجب واجب أزلاً وأبداً.

وأما المحبة فهي المشابهة والمناسبة. ومعناه يتمثّل في المرآة، فالصائم مرآة الصمد سبحانه وتعالى. الصمد "لا يُطعَم" وهو "غني عن العالمين". فيطلب المحبّ مشابهة محبوبه، فيصوم حتى يكون مرآة له بحسب استطاعته وفي حدوده طبعاً. كل طرق المحبة مبنية على طلب المناسبة بين المحب الإنساني والمحبوب الإلهي، ووسيلة ذلك التخلق بأخلاق الله بحسب الوسع ومع حفظ الأمر، فلا محبة على غير أساس مخافة، وأخوف الخائفين هو المحب الذي يخاف من قطع محبوبه له أو انقطاعه عنه. الطرق القائمة على المحبة كلها مبنية على طلب المناسبة الرمزية وصيرورة المحب مرآة صقيلة لوجه محبوبه الأعلى. وسرّ ذلك هو وحدة الوجود ما بين الواجب والممكن، فإن نسبة الممكن إلى الوجود مثل نسبته إلى العدم، فله وجه للوجود، ومن هذا الوجه يتناسب مع الواجب بذاته سبحانه.

وأما المعرفة هي الصمدية. ومعناه التحقق والشهادة. الصائم يرى في نفسه صمدية الله فيؤمن بها في الله من باب أولى وهو يراها في نفسه ولو بحسب درجته وحدودها. فهو يشهد لربّه بنور المعرفة عبر شهوده نفسه. وسرّها أن الممكن له ثبوت في العلم الإلهي أزلاً وأبداً، وحيث لا يوجد إلا الحق تعالى، فالممكن عين الحق إلا غير ثَمّ، "فأينما تولّوا فثمّ وجه الله".

...
أركان الإسلام الخمسة في سوة الإخلاص متضمنة:
البسملة شهادة لله بالأسماء وللنبي بالباء،
والأحدية صلاة إذ فيها قول وذكر وتبعية عبد الكثرة لإله الأحدية،

والصمدية حجّ فإنك تقصد الصمد بحوائجك كما أن الحجّ قصد بيت الله،
عدم التولّد زكاة فأنت تتولّد ومالك يتولّد لكن الله لا يتولّد أصلاً ولا فرعاً فتنزهه عن الولدية كما تزكّي مالك،
وعدم الكفو صيام فإنه "لا مثل له" في العبادات والمعاملات كما أن الله لا كفو له في الذات والسِّمات.

...

قال: هل تؤمن بالسحر الأسود وأنهم يقرأون القرءان بالمقلوب ويسخّرون الجن لإيذاء الآخرين؟
قلت: نعم لكن ليس على ما يؤمن به العوام.

لسحر فهو الخيال، وسواده من بطلانه، مثل "يخيّل إليه من سحرهم أنها تسعى". فمَن جعله ترى شيئاً على غير حقيقته، أو ضرب له مثالاً لا تمثّل الحق، فقد سحرك بسحر أسود.

وطريق ذلك هو قراءة القرءان بالمقلوب، فإن القرءان نزل بالحق فمَن عكسه فقد عكس الحق ودخل في الباطل، فقلب معاني القرءان وجعل عاليه أسفله وما رفعه القرءان تخفضه وما خفضه ترفعه وهكذا في كل حكم وعلم فقد قرأ القرءان بالمقلوب.

وأصحاب ذلك كله يسخّرون جنّ العوام الماديين، من عساكرهم وغوغائهم، لإيذاء المختلفين عنهم، فإن الجن من نار، كذلك هؤلاء من نار العنف والعدوان، وشأنهم الاقتصار على الطبيعة المحسوسة التي هي نار في الحقيقة فإنها تستهلك وتفسد ما فيها حتى يأتي يوم فنائها.

إذن نعم، هذه الأمّة لم تزل تحت السحر الأسود منذ قرون ولا زالت. ألست ترى سيطرة الخيال الباطل والعقائد الزائفة وعكس معاني القرءان في الواقع بل وفي النظرية أيضاً وجعل العوام بعساكرهم وغوغائهم أداة بيد الطاغين رؤوس السحر الأسود في مشارق الأرض ومغاربها.

...

الله يُكلّمنا بثلاث طرق ونحن نكلّمه بنفس الثلاث طرق. {فاذكروني أذكركم}.

{وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم}

فالله يكلّمنا عبر الرسل، كذلك نحن نكلّمه عبر الرسل كما قال إخوة يوسف مثلاً لأبيهم "يا أبانا استغفر لنا ذنوبنا قال سأستغفر لكم ربي". شفاعة الرسل وتقديم الأئمة في الصلاة هي من اتخاذ رسول منّا لله كما اتخذ الله رسولاً منه إلينا.

والله يكلّمنا من وراء حجاب، كذلك نحن نكلّمه من وراء حجاب الشعائر والشرائع، فكل شعيرة وكل شريعة هي في الحقيقة تكليم منّا لله بلسان صورة الشعيرة والشريعة. وتأويل كل

الشرائع هو على هذا الأساس. مثلاً حين لا تقتل أولادك من إملاق وفقر، فأنت تكلّم الله وتقول له "أعلم أنك الرازق، وأنك الرقيب"، ونحو ذلك.

والله يكلّمنا وحياً، كذلك نحن نكلّمه وحياً حين نذكره في أنفسنا وندعوه بلساننا وبتجريد مطالبنا مباشرة، حيث لا رسول ولا صورة شرعية خاصة تتحدّث من ورائها وعبرها، بل بنفسك وبكلامك الحر الخالص من قلبك.

الأمر كله من الله وإليه بحسب ما نزل منه. {تاب عليهم ليتوبوا} توبته فعل وتوبتنا انفعال لفعله.

...

ختمة الصحابة للقرءان مؤسسة على ثمانية أبواب، وهي أبواب الجنّة الثمانية، وهي أعداد وترية كلّها فإن "الله وتر يحب الوتر".

الباب الأول، وهو الأعظم، بل هو ما وراء الأبواب على الحقيقة، وهو عرشي ما فوق السبع التالية، هو باب سورة الفاتحة، ولها العدد ١.

الباب الثاني، له العدد ٣ لأن فيه ٣ سور، وهو من أول البقرة إلى آخر النساء.

الباب الثالث، له العدد ٥ لأن فيه ٥ سور، وهي من أول المائدة إلى آخر التوبة.

الباب الرابع، له العدد ٧ لأن فيه ٧ سور، وهي من أول يونس إلى آخر النحل.

الباب الخامس، له العدد ٩، من أول الإسراء إلى آخر الفرقان.

الباب السادس، له العدد ١١، من أول الشعراء إلى آخر يس.

الباب السابع، له العدد ١٣، من أول الصافات إلى آخر الحجرات.

الباب الثامن، له العدد ٦٥، من أول ق إلى آخر الناس.

والتحقيق أن الفاتحة لها مقام العرش ١، ثم ما يليها سبع سموات: ٣ ٥ ٧ ٩ ١١ ١٣ ٦٥. فإن الفاتحة تُقرأ قبل كل قراءة يوم، أي تفتتح بها كل قراءة، فهي فاتحة السموات السبع كلها.

لتيسير ذلك: لابد من عمل مصحف يُقسّم هذا التقسيم بدلاً من الأجزاء الثلاثين الموجودة حالياً والتي تقطع السورة في منتصفها، فأحسن قراءة ما بدأت وختمت بها السورة تامّة، وإن كان ذلك أيضاً وجه صالح.

تيسير آخر: عمل مصحف من سبع كتب، كل كتاب يتضمن سور الباب كما فصّلناها سابقاً.

لحفظ التقسيم المذكور هنا يكفيك أن تعرف العدد مع أول سورة في الباب: البقرة ثم المائدة ثم يونس ثم الإسراء ثم الشعراء ثم الصافات ثم ق.

وهي ختمة أسبوعية كما ترى. تبدأ الأحد وتختم السبت.

...

{قال فالحق والحق أقول. لأملأن جهنّم منك وممن تبعك منهم أجمعين} هذا كلام الله مع إبليس، قال له {لأملأن جهنّم منك وممن تبعك منهم أجمعين} وفيها معاني.

منها، أنه لولا إبليس لما كانت جهنّم. فإن ملئ جهنّم هو إبليس ومن تبعه، ومن تبعه منه، والشيء إذا امتلأ فقد تمّ غرضه، فلما كان ملئ جهنّم إبليس دل على عدم كينونة جهنّم لولا إبليس. فالأصل وجود الجنّة لا جهنّم، كما أن الأصل الرحمة لا الغضب "رحمتي وسعت كل شيء" هذا حكم الأصل فإن ما يسع كل شيء لا يترك مجالاً لغيره، لكن لما وجد إبليس والأبلسة قال "فسأكتبها للذين يتقون" فلما وجد غير المتقي تقيّدت الرحمة بالمتقي، "إنما تجزون ما كنتم تعملون" هم عملوا جهنّم.

ومنها، أن خاصّية جهنّم إمكان امتلائها، {لأملأن جهنّم}، فجهنّم عبارة عن التقييد، لكن الجنّة قال فيها "لهم ما يشاؤون فيها ولدينا مزيد"، وفرق بين مقام التقييد ومقام المزيد، فالجنّة مكان اللامتناهي، لكن جهنّم مكان المتناهي. كل مُقيَّد له خاصّية جهنّمية بالضرورة، كما أن كل واسع له خاصّية جنانية بالحقيقة.

...

النبأ العظيم هو الوحدة الإلهية الربانية، والنبوة الخاتمة المحمدية، والآخرة الكبرى الأبدية. ثلاث درجات، حقيقة واحدة بتجليات متنزلة.

أما الوحدة الإلهية فمن قوله {وما من إله إلا الله الواحد القهار...بل هو نبأ عظيم}

وأما النبوة الخاتمة فمن قوله {قل هو نبأ عظيم..إن يوحى إليّ أنما أنا نذير مبين}

وأما الآخرة الأبدية فمن قوله {عن النبأ العظيم...إن يوم الفصل كان ميقاتاً}.

...

{وما من إله إلا الله الواحد القهار. رب السموات والأرض وما بينهما العزيز الغفار} جمع هنا الألوهية المتعالية والربوبية المتجلية، ووحّد بينهما توحيداً مطلقاً. ونقض بذلك مقالة الذين يفرّقون ما بين الألوهية والربوبية، كأن يثبتوا الألوهية لله لكن الربوبية لغيره ومن دونه، أو يثبتوا الربوبية لمجال السماء دون الأرض كالاعتقاد بأنه رب السماء لا رب الأرض.

...

قال:1- هل يمكن لإنسانين معاصرين أن يكون لكل واحد منهما إمام زمان غير إمام زمان الآخر؟ يعني أكثر من إمام زمان لكل زمان؟

2- هل لإمام الزمان إمام؟

3- هل يمكن أن يكون الإنسان هو إمام زمان نفسه؟

أقول: {ونجعلهم أئمة} {وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون}. فيمكن تعدد الأئمة إذن في الزمان الواحد.

لكن فكرة إمام زمان واحد مأخوذة من {الرسول}، يعني الإمام الواحد هو تعبير عن الرسول الواحد، وأما الأئمة الكثر فمأخوذة من {وأولي الأمر منكم}. فبهذا الاعتبار، لكل زمان إمام واحد فقط، يكون هو إمام الأئمة، ولا يكون إلا قطب غيبي حتى يستطيع أن يكون إماماً للكل في آن واحد، وإلا فلا يستطيع شخص طبيعي واحد من حيث ظاهره أن يكون إماما للكل. ومن هنا رسولنا كان "رحمة للعالمين" من جهة نورانيته، وإن كان "بلسان قومه" من جهة صورته. الإمام الواحد الحق لابد أن يكون له جانب غيبي وجانب ظاهري معاً، ولا أقلّ أن يكون له ذلك الجانب الغيبي الذي بوسيلته يحيي الله أرض النفوس المتعددة شرقاً وغرباً.

فمن حيث الصورة يمكن لإنسانين أن يكون لكل واحد إمامه الخاص بحسب زمانه هو.

إمام إمام الزمان هو الرسول، وإمامه جبريل، وإمامه الروح، والروح من أمر ربي. فالله هو الولي على الحقيقة والذي يهدي الكل بلا استثناء، وكل هداية بعد ذلك هي مظاهر لهدايته تعالى الواحدة.

الإنسان إمام نفسه بمعنى أن يأخذ من فطرته التي فطره الله عليها التي هي الدين القيّم، فمَن يأخذ من فطرته الأصلية فهو إمام نفسه. وكذلك هو إمام نفسه بمعنى اتباع قلبه الذي نزل عليه الروح القرآني والأمر الإلهي، كما قال "لمن كان له قلب"، فالقلب المستنير إمام الإمام. وفي قلب كل إنسان "داعي الله" كما سمّاه النبي أو "واعظ الله"، فيكون إمام نفسه بهذا الاعتبار أيضاً. لكن على التحقيق، النفس من حيث ذاتها فقر وظلمة وبالله فقط تستغني وتستنير، ولذلك لا يهدي الإنسان نفسه بل الله يهديه أيا كانت درجة ظهور هذه الهداية الإلهية.

أما على مستوى الأمّة، فإن شورى الأمّة هي إمام الأمّة الأعظم ظاهراً. وبدون الشورى لا إمام للأمّة بمعنى التشخيص البشري. لذلك قال "أمركم شورى بينهم". فلا يوجد أحد في الأمّة له مقام الرسول من كل وجه، وشورى الأمّة هي مظهر الرسول ولذلك قال النبي "يد الله مع الجماعة" كما قال الله في بيعة الرسول "يد الله فوق أيديهم".

الحاصل: الإمام الواحد للزمان العام هو قطب غيبي الإمداد، وإن ظهر في الأمّة فلابد من كونه واحداً من الأمّة ومتبعاً لشورى الأمّة وهو فيها مثله مثل البقية على قدم المساواة في النفوس. ومَن أخذ من فطرته وداعي ربه في قلبه فقد اهتدى. والقرءان هو الإمام الأعظم لهذه الأمّة ولذلك في الأذكار النبوية "رضيت بالله رباً..وبالقرءان حَكَماً وإماماً" كما قال الله عن كتاب موسى "إماماً ورحمة". والأئمة كثر وهم من أهل البيت عادةً لقوله "أهل بيتي فيكم كسفينة نوح"، وهم الذين أخذوا من نور النبي، سواء كانت أبدانهم فاطمية الأصل أم لا، " سلمان منّا أهل البيت" "أشراف أمّتي حملة القرءان".

فلابد من التمييز بين درجات المسألة. على الحقيقة الله وحده الهادي. هدايته تتمثّل في درجات، وكل درجة لها حكمها "أوحى في كل سماء أمرها". على مستوى الفرد في نفسه، لابد من أن يتبع روحه وقلبه وفطرته. وعلى مستوى الفرد في أمّته، فمن حيث ظاهر الأمّة لابد من اتباع الشورى العامّة، ومن حيث باطن الأمّة لابد من اتباع القطب الرسولي، ومن حيث كتاب الأمّة لابد من اتباع القرءان، ومن حيث علماء الأمّة فخيرهم أهل القرءان وهم أهل البيت بالحقيقة.

...

(ترجمتي لقصيدة كتبتها بالانجليزية لنشر حقائق الإسلام والإيمان بها)

اشعر أين أنت أخي العزيز،
انظري أين تقفين أختي العزيزة.

مكانك هو نفسك متجلّية،
زمانك هو عقلك مُتنفِّساً،
اشعر بما حولك، إنه أنت،
لا تكفّ أبداً عن الرؤية والتأويل.

الواحد يتكلّم، استمع بإنصات،
المحبوب يتبسّم، كن سعيداً،
لا يوجد غيره وراء الحجاب،
اعلم وآمِن، اخرج من السجن.

كلما ازداد ما تحوز، قَلّ ما تملك،

الثمرة هي المهمّة، لا ما تزرعه،
تحوز النيل وتموت من العطش،
تحوز امبراطورية ولا تثق بأحد،
تحوز حريماً لكنك خالٍ من الشهوة،
استيقظ، اكسر، اترك، الآن،
ادخل الإيمان الحي، اشهد وعاهد،
أسلم فقط للواحد الوحيد،
إلهك ليس إنساناً ولا بقرة،
ليس الشمس، ولا مَلَك، ولا شيطان، أو فكرة،
للأحد المطلق وحده اركع.

قُم وارفع رأسك في العالَم،
أنت ملك الروح والسيف،
الناس جميعاً ملوك مثلك، خُذ حذرك،
لا أحد مصنوع ليكون عبداً، الكل مصنوع ليقود،
على الشورى العامّة ابنِ الدولة،
على الشرح العقلاني ابنِ المجتمع،
على هذين الاثنين سيصلح العالَم،
واضعين الأغلال، منهين الجنون.

معبدنا الطبيعة، أقدس الأقداس،
لا حاجة للمهرجين ولا عصابات الزور،
اقرأ اللوح الحي المحفوظ بفرحة،
احترمها، لا تراها كمجرّد لعبة.
تحت صمتها تتحدّث النفس،
عبر وجوهها تشعّ الروح،
اكتب حكمة المُعلّم الحي،
املأ الأرض بالمكتبات والحدائق.

السلام، تغنّ بالسلام إلى آخر نَفَس،
في السلام سينال عقلك عمقاً أكثر،
الجاهل يظن أن الحرب خير،
إنه مشتت فقط في البُعد الأفقي.

كل ما يُحتاج إليه لحياة جميلة،
من البدء تم الفراغ من توفيره،
اطلب بلطف نصيبك المُقدَّر،
الندرة في عين الأعمى بإرادته.

هذا العالَم الأدنى مجرّد قطرة،
في بحر من الوجود الأوسط والأعلى.

الموت هو الجسر إلى المملكة الوسطى،
عالَم القبر، الحُلم الحقيقي،
ترى بعين اليقين مُلك الرب،
تشهد مصيرك بعَرضٍ حَيّ مباشر.

ثم سيُنفخ في الصور من الأعلى،
من القبر كل نفس ستطير،
أخيراً مُطلقة لمرحلتها الأخيرة،
متطورة تماماً مثل الفراشة.
هذه المملكة العليا للإله،
وحده يملك، يحكم، ينبئ بالكل،
حين سيقف كل مخلوق في الصفّ،
ليسمع حكم عمله في الزمان.
لذلك اعمل اعملي أيتها النفوس الحكيمة،
لذلك اليوم اتخذي كل قراراتك،
من هذا العالَم قريباً ستغادر،

لكن في ذلك إما سترتفع أو ستهوي.

تهوي بالعدل، جزاءاً وفاقاً،
لا شيء لينجيك، لا طائفة ولا كنز،
ما عملته سيتجسّد،
بلسان اختياراتك قد طلبته،
قد حكمت على نفسك إن كنت ترى،
الخالق حصراً بالحق خلق.

ترتفع بالرحمة، تأخذ من يد مفتوحة،
يد الكريم، أكثر من الرمل،
واعٍ دائماً بلا تقطع،
متعلّماً باستمرار بلا حدّ،
ما تريده فوراً سيتحقق،
يكفي أن ترغب فيه لترى،
هذه جنّة الابتهاج والنشوة الأبدية،
وزيادة، مُنعَم عليك بالرؤية الإلهية.

...

اللهم إني أسألك أجمَل الحِلم وأَجَلّ العلم.

...

الذات والصفات:
الذات الوعي مع القابلية للصفات،
الصفة حدّها الأدنى العدم، ولا حدّ أعلى لها.
الإخراج من عدم الوعي إلى الوعي،
ومن عدم الصفة إلى الصفة،
هاتان النعمتان الأساسيتان.
ثم الإبقاء في الوعي،
والزيادة المستمرة للصفة،
هما النعمتان العظيمتان.

...

قال فرعون حين {أدركه الغرق}، بالتالي نطق لدفع المحسوس وليس لشهود الحق، فهو مثل أصحاب النار الذين يطلبون الرجوع حين رؤية العذاب فلو رُدّوا لعادوا لما نهوا عنه، وكإيمان المشركين إذا ركبوا السفينة ولعب بهم الموج. فذكر عبارة {أدركه الغرق} يشير إلى الباعث على قوله، كما قالوا لموسى من قبل العذاب والرجز {ادع لنا ربك}

{آمنت به بنو إسرائيل} تكبَّرَ ولم يُسمِّ موسى وهارون، وتكبّر على ربّه وكأنه يقول له "لم أومن وحي لكن كل هؤلاء آمنوا أيضاً". والحق لا يصح الإيمان حتى يقف العبد فرداً عند ربه. "جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرّة".

...

قالت: كيف ممكن نخاف الله ونعبده بحب وهل الخوف من الله كذاته ام من عقابه وهل هو حق علينا ان نخاف الله ؟! قال الله في سوره ال عمرآن :- " ويحذركم الله نفسه والله رؤؤف بالعباد" صدق الله

وهل وجودنا مقتصر فقط على العبادة وبذات العبادة بالاسماء الله الحسنى والدينا كلها رح تيجي by default !

قلت: الخوف والحب مشاعر، والمشاعر تابعة للروح العقلي، فكلما ازدادت المعرفة ازدادت المشاعر.

الخوف فرع معرفة جلال الله، والحب فرع معرفة جمال الله، والعبادة فرع معرفة ألوهية ووحدة الله.

أكثري من قراءة القرءان بتدبر، وأكثري من قراءة كتب أهل الله من الصوفية العارفين والسالكين وقصصهم وأقوالهم فإن النفس تتشكل بأشكال مَن تقرأ لهم وتتصور أحالهم، كما قال في الجلوس مع المنافقين "إنكم إذاً مثلهم"، فكذلك مَن جالس المؤمنين والمحبين والخائفين يصير مثلهم أو يشبههم.

الخوف من ذات الله هو معرفة أن ذاته واحدة مطلقة، وذاتها نحن ممكنة محدودة ذات صورة مقيدة. فالخوف يعطي البُعد والاتقاء، ومعناه على هذا المستوى أن تتقي نسبة الألوهية لنفسك، وتعرفي الفارق بين المخلوق والخالق.

الحب لذات الله هو معرفة أن نور وجوده هو المشرق على ماهيتك وصورتك، ولولاه لما كان لك ثبوت في علمه ولا تكوين في عالَمه. الحب يعطي القرب والضم، وكذلك تعرفي أنه بانضمام نوره لصورتك ظهرتي في العالَم "الله نور السموات والأرض".

ثم الخوف النفسي مبني على إرادتك دفع الضر الأبدي عن نفسك، وهو بيد الله وحده، فتخافي النار التي هي مظهر عذاب الله. كذلك تحبي الله لأنك تريدين نفع نفسك، وبيده ذلك، فتحبي الجنة لأنها مظهر رحمة الله.

النفس لها وجه للأعلى ووجه للأدنى. الأعلى توجهها لله ربها وهي العبادة. الأدنى توجهها للعالَم بإذن ربها وهي الخلافة. فمَن عبد الله فقد أعطى حق نفسه العليا، ومَن اشتغل بإقامة دين الله فقد أعطى حق نفسه الدنيا. وهو السعيد التام السعادة في الدنيا والعليا.

...

عن إبراهيم خليل الله {فراغ إلى آلهتكم فقال ألا تأكلون. ما لكم لا تنطقون}

إذن، كان وحده يخاطب الأصنام، ويتكلّم معهم. الآن، فلو كانت مخاطبة الأصنام من حيث هي تُعتَبر شركاً بالله، لوجب أن يكون كلام إبراهيم مع هؤلاء أيضاً من الشرك. ومَن زعم أن الشكّ بحد ذاته كفر، أي الشك في ما يجب اعتقاده يُعتَبر كفراً، فيجب أن يكون قول إبراهيم هنا نوع من الشرك أيضاً ولو بدرجة ما، لأنه كان يخاطب الأصنام التي يعتبرها قومه آلهة.

هذا فيه ردّ من باب التنزّل للذين يزعمون بأن مخاطبة المسلمين المؤمنين الموحّدين للأنبياء والأولياء والعلماء من أهل المقابر هي من الشرك بالله. مع الفروق الجوهرية الكثيرة بين الأمرين، لكن حتى مع التنزّل لهم لا حجّة لهم. فإن إبراهيم هنا خاطب أصناماً تُتَّخذ كآلهة، ولم يكن ذلك شركاً.

فإن قيل: لكن إبراهيم كانت له نية حسنة في مخاطبته هذه. نقول: المؤمنون أيضاً لهم نية حسنة يقيناً في مخاطبتهم تلك.

أقصى ما في الأمر أن يقال للذين يخاطبون أهل الأضرحة الشريفة: أنتم مخطئون والقوم لا يسمعونكم أصلاً. هذا على خطأه فهو أقصى ما يمكن أن يقال لهم. أما رميهم بالشرك فلا وجه له لمن قرأ القرءان.

المؤمن لا يعتقدهم آلهة بل هم عباد مكرمون. ولا يعتقد أنهم ينفعون أو يضرّون بأنفسهم، بل الله تعالى هو النافع والضار وحده لا شريك له، والله يجعل مَن يشاء محلّاً للخير والبركة،

ويستجيب دعاء الصالحين كقول أبناء يعقوب النبي له "استغفر لنا ذنوبنا". فضلاً عن أن زيارة الميت قربة إلى الله ومن العمل الصالح.

قال الله أنه لا مساواة بين محيا وممات المؤمن والكافر، "سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون". فمعاملة الميت المؤمن كمعاملة الميت الكافر من حيث قطع الصلة به والاعتقاد بانعدام قيمته بالنسبة لأهل الأرض، هو من التسوية بينهم، وهو خلاف الأصل العام القرآني والحكم الإلهي. فمخاطبتهم حق، والذي يُسمِع الأحياء في الأرض هو الذي يُسمع الأحياء في السماء.

...

السبب الأصلي الذي دعا بعض القدماء للاعتقاد بتأثير النجوم وحكمها لأحداث الأرض، إنما هو اختلاق نظرية كونية لتبرير النظرية والواقع السياسي. النظرية السياسية كانت تفريق الناس إلى طبقة حكام شأنهم الحكم مطلقاً، وطبقة محكومين شأنهم الخضوع مطلقاً. في تلك الأيام، بل لا يزال إلى اليوم بدرجة ما، لابد من اختلاق نظريات كونية وطبيعية وفلسفية لتبرير الواقع السياسي للعوام، حتى يرضوا بالمجتمع على اعتبار أنه صورة الكون، وما يجوز في الكون يجوز في المجتمع. على هذا الأساس، صارت النجوم والكواكب والشمس والقمر تمثّل الطبقة الحاكمة في الكون، والأرض وأحداث التاريخ تمثّل الطبقة المحكومة. ثم بعد ذلك تتم مضاهاة الحاكم بالشمس، والوزير بالقمر، والملوك بالنجوم أو ما أشبه ذلك، فيصبح الخضوع لأحكامهم مثل الخضوع لأحكام القضاء والقدر.

الآن، إذا نظرت في النظرية السياسية السنّية والشيعية عموماً، ستجد أن القوم كفروا بالنجوم من حيث العقيدة، لكنهم أسسوا لنظريات أخرى لها نفس التأثير على العوام تماماً، يعني من الناحية العملية صاروا مثلهم مثل أولئك المشركين الأوائل عباد النجوم، إلا أنهم من الناحية النظرية خالفوهم. لكن هذا لا معنى له، لأن المشركين السابقين كانت غايتهم عملية، وإنما طلبوا الأثر بذلك السبب. فأن تصل إلى نفس الأثر لكن بسبب مختلف يجعلك مساوياً لصاحب ذلك السبب الآخر مهما اختلفت معه.

بل على التحقيق، قد توصّلوا إلى درجة مختلفة من نفس النظرية النجمية القدرية الشركية. لكن هذه المرّة صارت النجوم عبارة عن الأعيان الثابتة في العلم الإلهي، أو إرادة الله وحكمته، أو النصوص الشرعية وتفسيرات السلف الصالح الذين هم "نجوم" هذه الأمّة بأيهم اقتديتم اهتديتم. تم استبدال نجوم بنجوم، والأثر واحد وهو سلب إرادة العوام وقيمتها، ومنع حقوقهم واختياراتهم من الظهور في معيشتها.

ولذلك تجد تركيزهم، الباطل طبعاً، على آية "أولي الأمر منهم"، وليس على "أمرهم شورى بينهم" التي هي أحقّ من تلك بالاعتبار في مثل هذه الموارد. بل على التحقيق آية "أولى الأمر منهم" تنسف كل طغيانهم من أساسه، وتجعل الأمر للذين آمنوا واختيارهم الطوعي، "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا"، فضلاً عن كون أولي الأمر "منهم"، وغير ذلك من الاعتبارات التي ذكرناها مراراً في الآية، ولابد من ذكرها والتذكير بها لأن أصحاب التحريف من الطاغين لا يزالون يعيدون ويزيدون في نشر تحريفهم للآية من كل وجه. الانتقال من "أمرهم" إلى "الأمر" هو الباب الوحيد الذي وجدوا، أو يظنون أنهم وجدوا، منه منفذاً لسلب الأمر من العامّة لجعله لطبقة خاصّة من دونهم وفوقهم، يعني نفس محصّلة عقيدة عبادة النجوم من وجه. فكما أن أصحاب النجوم يقولون "حياتك محكومة بأقدار من فوقك لا شأن لك بها"، كذلك هؤلاء صاروا يقولون "حياتك محكومة بتقديرات من أولي الأمر وهم فوقك لا شأن لك بها وعليك التسليم المطلق لهم بها". وأما قيد "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق" فهو شيء اضطروا إلى الاعتراف به لفظياً لشهرته الشرعية عن صاحب الشريعة عليه الصلاة والسلام، لكن معناه وتطبيقه في حكم التحريف والعدم ولا واقع له في الحياة اليومية بل ولا الحياة الذهنية للعوام.

انظر آثار عقائد المشركين، ثم انظر آثار عقائد الإسلاميين، واعتبر الآثار بالآثار ودع عنك صور الألفاظ والأفكار. فإن عودة الجاهلية لن تكون بظهور صورة أبي جهل، لكن بظهور معنى أبي جهل في صورة لفظية إسلامية. ولا حتى عقيدة ربوبية فرعون تختلف عن العقائد التي انتشرت ولا زالت منتشرة بين الإسلاميين عموماً، فإنك إذا نظرت إلى المحصلة العملية ستجد الفرق الوحيد بين قوم فرعون والأقوام "الإسلامية" هو اللفظ فقط، وأما من حيث الخضوع المطلق والاستلاب المطلق فواحد في الحالتين. وأشدّ الإسلاميين في هذا الباب هم أشدّهم في التلفّظ ضد الشرك والشركيات، أي الوهابية، فهم غرقى بحر الظلمات في هذا الباب.

...

الوهابية لبعض سجناء الكفر المطلق، هم مثل المزبلة التي بين السجن والحديقة. السجين إذا هرب أو خرج من السجن وأراد الذهاب إلى الحديقة فلابد عليه من المرور بتلك المزبلة، ولا بأس بذلك بشرط أن لا يبقى ويقيم عندها، بل عليه أن يعبرها فقط. كذلك حال الكفار الذين يخرجون من كفرهم إلى الإسلام عبر دعاة الوهابية، إذا بقوا في الوهابية فهم خير من السجناء، لكنهم دون السعداء. من الكفر المطلق إلى الإيمان الحق تقع الوهابية التي لها وجه إلى الكفر من حيث أصولها ومعتقداتها الخاصة، ووجه إلى الإيمان الحق من حيث ألفاظها الإسلامية وبعض الصور الشرعية. هم الحداثيون الحسيون الماديون في آخر حدود الإسلام.

...

{فزيّلنا بينهم}: في الآخرة سيفصل الله بين المشرك ومَن اتخذه إلهاً فقال {فزيّلنا بينهم}. إذن يمكن الفصل ما بين العبد والإله الباطل، فلا يمكن الفصل بين العبد والإله الحق ولذلك قال {وهو معكم أينما كنتم} وَقال {حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده}. الإله الحق إذن يتميّز عن آلهة الباطل بمعيته المطلقة ووجدانه الدائم المطلق.

تأمل هذا واعرف الفرق بين الله وبين آلهة الباطل والتصورات الباطلة عن الله تعالى. كل اعتقاد في الله لا يجعله معك مطلقاً ويمكن أن تجده دائماً، فهو اعتقاد باطل. التجسيم باطل لأن الجسم لا يكون مع الكل في آن واحد ولا يوجد دائماً مطلقاً في كل آن.

...

{وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله}: قل للوهابي المجسّم الملحد، إن زعمت أن الله في السماء فها هو يقول بأنه في الأرض أيضاً وقال "وهو الله في السموات وفي الأرض"، إذن هو في السموات وفي الأرض، فأرنا أين هو في الأرض بجسمه أيها الملحد.

الوهابية عقيدة يهودية، ولذلك تجد فيهم التجسيم ومحاربة الأولياء الذين هم ورثة الأنبياء في هذه الأمّة إذ لا أنبياء غيرهم فيها، والخضوع للطغاة وكونهم عبيد عصا وقهر، فضلاً عن السفاهة في أمور الدين والحكمة، واستباحة أموال وأعراض مخالفيهم كما قالت اليهود "ليس علينا في الأميين سبيل". لن تجد خاصّية يهودية إلا ولها ظهور في كثير من أهل السنّة عموماً، والوهابية خصوصاً.

الفرقة السنّية لم تأخذ خير ما فيها إلا من غيرها. أخذت النظر العقلي من المعتزلة، وحب أهل البيت من الشيعة، والإيمان بالأولياء من الصوفية وقد كانوا مُحارَبين من فقهائهم حتى قال الشيخ الأكبر للصوفية "الفقهاء فراعنة الأولياء ودجاجلة عباد الله الصالحين" وما أشار إلا إلى فقهاء السنّة والدولة. فالذين يُعرَفون اليوم بأهل السنّة هم مزيج جديد تجد فيه عموماً خير ما في كل فرق المسلمين، لأنهم أخذوا من الكل أحسن ما عندهم عموماً وأدمجوه مع الوقت في مذهبهم. ومع ذلك، بقيت بعض الخصال القبيحة التي كانت لهم فيهم، مثل جعل أكثر الناس من الفاسقين أقصد من المقلّدة الذين لا حظّ لهم في النظر في الأصول ولا في الفروع إلا الاعتقاد في الأصول والتقليد في الفروع، ومثل اللهج بوجوب الخضوع للدولة عموماً والدولة التي تدعم شيوخهم خصوصاً وهو أكبر أصولهم العملية الواقعية، ومثل الارتياب من طرق المعرفة الكشفية والذوقية والمنامية وميلهم نحو الذهن الظاهري والمحسوسات وإن كان اضطرارهم لإدخال التصوف كبديل للتشيع بمذاهبهم ذات النظر الباطني والهرمية الطرقية التي كانت تحارب دولهم في ذلك الزمان جعل بعضهم فيه شيء من الانفتاح على ذلك مع

ارتياب عادةً وتربّص شديد وتردد عظيم ولا تزال تجد فيهم مَن ينكر ذلك كلّه أو يجعله في حكم المعدوم عملياً وإن كان مقبولاً على مستوى النظرية.

بالنسبة لما نحن بصدده هنا من عقيدة التجسيم والتشبيه، فإن أهل السنة أقصد الأشاعرة والماتريدية خصوصاً، منهم مَن اتخذ مذهب "التفويض" والذي هو على التحقيق اعتقاد التشبيه مع عدم التصريح به وإلا فما الذي فوّضوه إن كان المعنى التنزيهي هو الحق المفهوم من النصوص وهم الفهم الصحيح لها، لكن لترددهم في التصريح بالتشبيه الذي يجدون أن النصوص تدل عليه قالوا بالتفويض وجعلوه هو مذهب "السلف" أي سلفهم هم، مما يشير لك أن سلفهم كان متردداً ما بين اعتقاد التشبيه كمدلول للنصوص مع السكوت عليه وما بين اعتقاد التشبيه مع التصريح به وهو ما فعلته كثير من طوائفهم ومن رحمهم الموبوء خرجت التيمية وذريتها السلفية بطوائفها الوهابية وغيرها التي كلها تمتح من نفس المعين المسموم. لكن فيهم مَن قال بوجوب التنزيه وإعلانه، وهو ما عليه "الخلف"، لكن إذا دققت في هؤلاء ستجدهم خرجوا من تشبيه الله بالمحسوسات وجعلوه مشبهاً بالمعنويات، فالله له علم لا كالعلم كما أن أولئك يقولون بأنه جسم لا كالجسم. أهل التشبيه منهم جعلوا الله مشابهاً للحسيات، وأهل التنزيه منهم جعلوا الله مشابهاً للمعنويات، واضطروا إلى القول بالكثرة الوجودية وجعل الله منفصلاً عن الخلق، ومَن أخذوا شيئاً من عرفاء الصوفية قالوا بوحدة الوجود وأكثر هؤلاء ينكرون إذاعة هذه العقيدة الحقيقية عندهم وجعلوا فرقاً بين عقيدة العوام وعقيدة الخواص وعقيدة الخلاصة وما أشبه من تقسيمات كلها تدل على أنهم يكتمون الحق وينشرون الأقلّ حقاً أو الباطل عندهم.

ومن أسوأ ما قاموا به ولا يزالون: جعل العقل مجرد وسيلة والأدلة العقلية مجرد أسلحة. يعني عندهم العقل لا يعرف، والكشف لا يؤخذ منه عقيدة، بل الكل من النصوص في الحقيقة، وإن كان يجب أخذ شيء من العقل من باب تعزيز ما فهموه أو ما أخذوه من النصوص. نعم، بعضهم وقلّة منهم ومركزها في فرقتهم ليست بذاك الشيء، تقول بأن العقل أساس النقل، ويجب تأويل النقل المخالف لقطعيات العقل. لكن إذا جدّ الجدّ، يُضحى بالعقل في سبيل العقيدة، ويجب تأويل العقل ليوافق العقيدة، ويجب إسكات العقل حين تنطق مذاهبهم بالشريعة. علم كلامهم سفسطة، فإنه مبني على إثبات العقائد الشرعية بالأدلة العقلية، مما يعني سبق وجود العقائد الشرعية أو ما يسمونه كذلك، ونقول سفسطة لأنهم بذلك يقولون بأساس السفسطة وهو أن الأدلة العقلية صالحة للاستدلال على العقيدة أيا كانت. نعم، لن يقولوا "أيا كانت"، لكن اعتقادهم بعقيدة على غير أساس العقل، ثم بحثهم عن أدلة عقلية لها، هو عين السفسطة. ولو كانت عقيدتهم من الكشف، ثم بحثوا عن أدلة عقلية لصحّ ذلك، لأن

الكشف صلة بالوجود على ما هو عليه، ثم البحث العقلي يكون على أساس أن العقل بإذن الله قادر على كشف الوجود على ما هو عليه، فحينها يُعزز العقل معطيات الكشف ويوصل معطياتهم أو يقرّبها لغير أهل الكشف. أما أخذ العقيدة من تفسير لغوي ذهني لنصّ، ثم بحث عن أدلة عقلية، فهو نوع سفسطة، ولذلك تجد في هذه الفرقة مَن أنكر علم الكلام أصلاً، أو مَن أنكر بعضه، أو مَن أنكر أصوله، أو مَن أنكر ثماره إن تم تطبيق أصوله حق التطبيق من حيث استيفاء النظر العقلي في كل مسألة بدون تحيّز مسبق، أو-وهو الغالب عليهم-الأخذ بعلم الكلام فقط كوسيلة لمحاجة المخالفين والتشغيب على الخصوم. بعبارة أخرى، هو سلاح تأخذه في الحرب وتتركه في السلم. منطقهم منطق محاربة لا منطق معرفة وحكمة. وهذا راجع إلى الباعث الأصلي لهذه الفرقة منذ القدم، وهو تأسيس الدولة القاهرة وتدعيمها، ومن أجل ذلك منطقها مشوب دائماً بمنطق الدولة ومصالحها، وكثير من أمورها لا تجد تفسيراً إلا في ضوء هذه الفكرة.

كما أن الشيعة عموماً مظاهر النصارى في الأمّة، وتجد لديهم الكثير جدّاً من آثار النصرانية. كذلك السنّة عموماً مظاهر اليهود في الأمّة. "لتتبعن سنن مَن كان قبلكم" قالوا " اليهود والنصارى" قال "فمَن ؟!" نسأل الله السلامة والاستقامة على مِلّة إبراهيم الحنيفية.

من مظاهر يهوديتهم: أنهم لا يزالون يأملون في مجيء دولة تمثّل أقصى ما يتخيّلونه من الكمال، لكنهم لا يزالون يرضون بالعيش تحت حكومات الطغاة الذين يرون هم أنفسهم أن الخضوع لهم هو من باب "ارتكاب أخف الضررين"، ولا تزال الدول الطاغية تستعملهم لأغراضها الخاصة. يقولون بوجوب كون الأمر شورى وبإجماع الأمّة، لكنهم إلى الآن لم تقم لهم دولة واحدة منذ أربعة عشر قرناً على أساس الشورى وإجماع الأمّة فعلياً، ولا هم يحاربون لذلك بل غالبيتهم العظمى من الشيوخ والعوام صاروا حتى لا يقولون لفظياً بذلك ولا يدعون إليه ولو على مستوى الوعظ العام. كاليهود الذين يعيشون في "الشتات"، ولا يزالون يأملون بقدوم المخلّص الذي سيعيد لهم دولتهم ومجدهم ويحكم بشريعتهم كما هي، ومع ذلك يرضون بأن يكونوا تحت حكم الجبابرة أينما كانوا.

مظهر آخر ليهوديتهم يظهر بيسر عبر مقارنة أبحاث التلمود بأبحاث ما يسمونه الفقه. انظر الأبواب ونوعية البحث والتركيز على ماذا في المجالين، واحكم بنفسك. تركيز شبه مطلق على التفاصيل الشعائرية والمعاملاتية، وإقصاء شبه مطلق أو مطلق للأبحاث المتعلقة بالدولة العادلة وتفاصيل مسائلها. عشرون مجلداً في باب الطهارة، ولا باب واحد للشورى العامّة وكيفية إقامتها وشروطها وأبعادها وآثارها ومسائلها.

ومظاهر أخرى كبرى وصغرى يجدها المتتبع لهذا الشأن. وعلى نفس النمط تجد شؤون النصارى ظاهرة في الشيعة عموماً. مع تداخل بين الكل طبعاً لكن الخصائص الكبرى أشدّ ظهوراً في هاتين الفرقتين على هذين النمطين.

الشيعة عموماً يبدأون بالبحث عن المسيح المُخلّص ابن داود، أو الإمام المعصوم أو المفترض الطاعة العمياء من نسل علي، طلباً للوحدة وتوحيد الأمّة، وينتهون دائماً إلى تقسيمات وفرق وطوائف مبعثرة، وتحارب مستمر على تعيين الإمام، وإذا عيّنوا الإمام فعلى تعيين خليفته الشرعي، وإذا عيّنوا الإمام وخليفته فعلى تعيين داعيه المطلق، وإذا عيّنوا الإمام والخلفاء والداعي فعلى تعيين خليفة الداعي، وهلمّ جرّاً، وينتهون إلى تأسيس ترتيبات كنسية ورتب هرمية روحية سياسية، مع جعل أتباعهم عموماً من العوام أشباه الأنعام، الذين يحلبونهم أموالهم ويوجبون الطاعة العمياء عليهم تديناً لتحصيل الخلاص الأبدي. هراء الشيعة في مسألة النصّ لا نهاية له إلا مع قيام الساعة. كلما دخلت في فرقة منهم وجدت فيها فرقاً وانقسامات لا يحصيها إلا الله، وكلها تدور حول رأس الهرم وأخذ المال في المحصلة.

لنأخذ مثالاً: الإسماعيلية. فمنذ البدء انقسموا إلى فرق منها تلك التي تنتظر ظهور محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، ومنها مَن لا تنتظره. ثم بعد ذلك وجد مَن يعتقد بأن الإمام الطيب الذي هو من سلسلة الأئمة الفاطميين في مصر قد غاب أو استتر، وصار له دعاة يمثّلونه. وقبل ذلك وجد مَن يقول بأن الحاكم بأمر الله الفاطمي قد استتر، وصنعوا فرقة أو فرق منها الدروز. وهكذا وجد فيهم الكثير ممن يدعي غيبة أو استتار الإمام، وتوقع ظهوره. وفي هذا وحده ما يجعلهم مثل الاثني عشرية في ادعاء الغيبة لإمامهم وانتظار ظهوره، وتعيينه نواباً بشكل أو بآخر له. حسناً. فماذا عن الذين لم يعتقدوا باستتار الإمام استتاراً تامّاً؟ لنمشي مع أحد خطوطهم.

المعزّ الفاطمي قد عيّن ابنه عبد الله "خلفاً له في الأصل مفضّلاً إياه على ابنه الأكبر تميم" لشكوك حامت حوله (أنا أنقل هنا من مرجع الإسماعيليون لفرهاد دفتري وهو مَن هو في التأريخ للاسماعيلية وهو من دائرتهم على ما يبدو وعمل في معاهدهم وهو مرجعية كبرى في هذا الشأن وإن كان ظاهر عليه شيء من التحيّز لهم وخصوصاً للنزاريين منهم ولعل بينه وبينهم رابطة قوية)، ويقول الأستاذ فرهاد "وحوالي سنة ٣٥٧هـ نصَّ المُعزّ على عبد الله ولياً لعهد الخلافة الفاطمية وخَلفاً للإمامة الإسماعيلية. ولم يُطلع الخليفة على هذا التعيين أحداً سوى جوذر (ت ٣٦٣/ ٩٧٣) الموثوق جداً، وهو ما أثار في ما بعد دهشة العديد من الخواص وأفراد الأسرة الفاطمية. واحتفظ جوذر بدوره بهذا السر مدة سبعة أشهر، طبقاً لتعليمات سيده، الأمر الذي يذكّرنا بسابقة استنّها الخليفة القائم. وبعد وفاة عبد الله، نصّ المُعزّ على

ولده الثالث نزار خلفاً له". انتهى. الآن لنتأمل في هذا النصّ: كل خطّ النزاريين (نزار الآخر وليس نزار الذي هو العزيز لكنهم من نفس الخطّ حسب دعواهم) الآن، الذي آخره كريم الملقّب آغا خان، ترجع شرعيته إلى هذه النقطة، بل كل الفرق الأخرى الإسماعيلية من بعد المعزّ ومنها الغالبية العظمى أو لعلهم كل الإسماعيلية يرجعون إلى هذه النقطة. لكن هنا توجد مشاكل، بل معضلة، وهي:

أوّلاً، أن المُعزّ-على فرض شرعيته هو وعدم وجود أي إشكالات في تسلسل النصّ عليه-لم ينصّ نصّاً جليّاً على نزار، والإسماعيلية ممن يقول بالنصّ الجلي، أي لابد أن ينصّ النبي نصاً جلياً على علي، وعلي ينصّ نصّا جلياً ظاهراً واضحاً لا إشكال فيه ولا شبهة على مَن بعده، وهكذا تسلسلاً. لكن المعزّ كما ترى قد أسرّ بذلك إلى جوذر، لماذا؟ لماذا لم يعلن النصّ على الملأ وهو رأس الدولة وقد خرجوا من "دور الستر" و "كهف التقية"؟ حسناً، لنقل أنه فعل ذلك للمصلحة، مع التنبّه إلى أن مرض السرّية عند القوم مستحكم لا يستطيعون تجاوزه وتجاوز ألاعيبه حتى بعد أن تصير الدولة القاهر بأيديهم. لكن:

ثانياً، توجد معضلة تنسف المذهب الاسماعيلي ما بعد المُعزّ كلّه، بكل فرقه النزارية والمستعلية بطوائفها وخطوطها. وذلك لأن المُعزّ قد نصّ ابتداءً على ابنه الثاني عبد الله، لكن هذا توفّي في حياة أبيه. أين المعضلة هنا؟ المعضلة أن الإسماعيلية أصلاً قامت على الاعتقاد بإمامة إسماعيل بن جعفر الصادق، الذي حسب قولهم قد نصّ عليه والده جعفر في حياته، لكن إسماعيل توفّي في حياة أبيه، وأشهد والده على وفاته الناس، وكشف عن وجهه أكثر من مرّة، وغير ذلك مما يقرّ به القوم، ثم كما قالت الإمامية بعد ذلك بأنه نصّ على موسى الكاظم. هنا افترقت الإسماعيلية عن الموسوية، فمن الإسماعيلية مَن ادعى أن الإمامة لا تنتقل من أخ إلى أخ بعد الحسن والحسين، وقالوا بأن الإمام معصوم في تعيينه الإمام بعده بأمر الله ولا بداء وطعنوا في الاثني عشرية على هذا الأساس، وعلى ذلك أجرى بعضهم الإمامة في خطّ اسماعيل بن جعفر، ومنه إلى ابنه محمد بن إسماعيل، وهو الذي له شأن أي شأن في المذهب الاسماعيلي عموماً. لكن مهلاً، دعونا من دعواهم بأن إسماعيل لم يمت أو مات، أو الإمامة جرت في ولده محمد أم لم تجري، تعالوا ننظر إلى أمر محكم مشهود موثّق مؤرخ يقرّ به الصديق والعدو، وهو أن المعزّ وهو إمام معصوم من رتبة جعفر الصادق أيضاً من حيث كونه من الأئمة المعصومين، هذا المعزّ قد عيّن وهو رأس الدولة والدعوة خليفة له هو ابنه عبد الله، لكن عبد الله توفّي في حياة المعزّ، فلماذا لم تجري الإمامة في خطّ أبناء عبد الله؟ لماذا نقلوا الإمامة من أخ إلى أخيه أي من عبد الله إلى نزار؟ بل لماذا نقلها المعزّ نفسه إلى نزار وقد عهد بها إلى عبد الله؟ ألم يكن معصوماً في تعيينه، ألم يعلم الله تعالى بأن عبد الله سيموت في

حياة المعزّ أم أنه بدا له سبحانه؟ واضح العبث في الأمر كلّه. لكن النزارية إلى اليوم لا يجدون غضاضة في كل هذا، وأجروا الإمامة في خطّ نزار الملقب بالعزيز بالله.

إذا نظرت في تاريخ الإسماعيلية ستجد من هذا الصنف من المناقضات الشيء الكثير. ومن ذلك مثلاً ادعائهم بأن الأمّة لا يمكن أن تستقيم إلا أن يحكمها إمام معصوم معيّن بالنص الجلي. لكن حين يأتي الأمر للتطبيق، ستجد أن منهم مَن أقرّ بقيادة من يلقبونه الداعي المطلق وهو ليس الإمام الفاطمي بل شخص من عامّة الناس. ومنهم مَن رضي بأئمة فاطميين كما يقولون، لكنهم كانوا أثناء تنصيبهم رؤوساً للدولة والدعوة في سنّ الطفولة أو صبياناً لا يحسن الواحد فيهم تدبير نفسه، وقام بأمر الدولة والدعوة وزراء تحكموا في كل شيء، كالحاكم بأمر الله الذي جاء بعد العزيز بالله، فإنه كان في الحادية عشرة حين ترأس الدولة الإسماعيلية. كما يقول الأستاذ فرهاد "بدءاً من عهد الحاكم، كان الملك الفاطمي كثيراً ما يكون قاصراً عند توليه العرش، ولذلك فإن وصياً أو وزيراً كان في الغالب يتولى زمام السلطة الحقيقية في الدولة. واعتباراً من عام ٤٦٦/ ١٠٧٤، العام الذي وصل فيه بدر الجمالي إلى مصر وأصبح الوزير المطلق فيها، تقلصت سلطة الإمام-الخليفة بشكل خطير وأصبح الحكام الفاطميون بالنتيجة رؤساء صوريين في أيدي وزرائهم، الذين أصبحوا منذ تلك الفترة الأسياد الحقيقيين للدولة الفاطمية." إلى أن قال "ومنذ زمن بدر الجمالي، حصل الوزير الفاطمي على سلطات كاملة من خليفته وأصبح يدعى وزير التفويض، كما سماه الماوردي، أو الوزير الذي يتمتع بكامل الصلاحيات. وبما أن هذا الصنف الأخير من الوزراء، الذي كان يتصرف باستقلالية، كان عادة صاحب مركز عسكري، فقد أُطلق عليه لقب "وزير السيف والقلم" أو "وزير السيف" اختصاراً. ولم يكن الوزير أمير الجيوش والرئيس الفعلي للبيروقراطية المدنية فحسب، بل غالباً ما كان رئيس الهرم الديني أيضاً." ويا ليته توقف عند هذا حتى قال بعدها "وإحدى الخصائص المميزة للوزارة الفاطمية، التي كان شاغلوها يُبدَّلون بنحو متكرر، هي أن العديد من أصحابها كانوا من النصارى الذين خدموا خلفاء كانوا يعدّون أنفسهم حماة الإسلام وأصحاب الحق في قيادة المسلمين في كل أنحاء العالم. وأصبح هذا المنصب في أزمنة فاطمية لاحقة في يد نصارى آخرين نخصّ منهم بالذكر القائد الأرمني بهرام (ت ٥٣٥/ ١١٤٠)، الذي كان وزير سيف خلال الفترة من ٥٢٩-٥٣١/ ١١٣٥-١١٤٠، وحمل لقب سيف الإسلام أيضاً" انتهى.

نقلت هذا النصّ بطوله لإظهار أن كل ما كان بقي يجعجع به الإسماعيليون على مرّ قرون من وجوب ترؤس الإمام المعصوم للدولة والدعوة معاً، صار إلى ما تراه أعلاه، وهو أن الدولة

والدعوة صارت صورياً بيد صبي قاصر وواقعياً بيد إنسان عادي مسكين غير معصوم، بل يا ليتها توقفت عند إنسان عادي مسلم، حتى صارت إلى يد نصراني لقبوه "سيف الإسلام" !

هذا بالنسبة للسياسة التي جعلها هؤلاء ديناً في أوّل الأمر، حتى صارت لعبة قبيحة في آخر الأمر على المكشوف. وأما بالنسبة للعقيدة، فإن تتبع تاريخ الإسماعيلية المعرفي المذهبي سيجعلك ترى أن الذين وضعوا العقائد كانوا عموماً من المفكرين وليسوا الأئمة المعصومين. نعم يزعمون بأن الإمام المعصوم كان يوافق على كتاب فلان وعلان، لكن حتى هذا أمر نادر، وإذا نظرت ستجد اختلافات في العقائد بين الإسماعيليين أنفسهم وعلى مر تاريخهم وعصرهم الذهبي، مفكّر يقول شيئاً وآخر يقول ما يناقضه، الأول يأخذ من الأفلاطونية المحدثة كذا والآخر يرفضه، وهلمّ جرّاً.

بعبارة مختصرة، الإسماعيلية بدأوا بدعوى النصّ الجلي والإمام المعصوم رأس هرم الدعوة والدولة، لكن انتهوا واقعياً إلى نص معدوم أو خفي أو منسوخ، وإمام فيه ما فيه، ورؤوس دعوة ودولة لا علاقة لهم بالإمامة والعصمة من قريب أو من بعيد. فضلاً عن أن الدولة التي انتظروها وعانى من أجلها أعداد هائلة من الناس، حين تجسّدت فعلاً كانت دولة مليئة بالفوضى والقبح وسفك الدماء والانشقاقات والاضطرابات بنحو يجعلنا نستعيذ بالله من مثلها على أقلّ تقدير.

هذا بالنسبة للإسماعيلية وهم من أحسن الشيعة تنظيماً ! ولا نقول شيئاً عن نوعية عقائدهم في الله وفي الإمام، وفي الشريعة وانتهاء دور الإسلام، وما أشبه، فذلك أمر هم أنفسهم في تضارب وتناقض بشأنه بنحو أشدّ وأسوأ من الفرق التي لا "إمام معصوم" لها لديه "نص جلي".

الأمّة تعاني بسبب كل هذه الفرق وغيرها التي كل ما تفعله قائم على إنكار مبدأ الشرح في العلميات والشورى في العمليات. ليفرّوا من هذين الأصلين الكبيرين القرآنيين بل والعقليين الحكميين، اخترعوا ألف طائفة وطائفة ولا يزالون، وهم من هاوية إلى أهوى إلى يوم يبعثون. إلا أن يتوبوا ويتبرأوا من كل هذه الفرق والطوائف في أمر الدعوة والدولة. كلها أقنعة قبيحة على وجه الإسلام القرآني المقدّس. كلها قائمة في أصلها على مبادئ تؤدي إلى الانشقاقات العنيفة والطائفية البغيضة العدوانية، في نفس أصولها وليس بسبب أمر عرضي طارئ عليها. الشرح في العلميات والله يحاسب، والشورى في العمليات العامّة والأمّة تحاسب. لو أخذنا بهذين لخرجنا من كل ذلك بإذن الله، من ظلمات السنة والشيعة والإباضية والبقية، إلى نور القرءان والسنّة النبوية الحقيقية.

...

قالت زوجي: ما معنى {يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم}؟

قلت ما حاصله: لها ثلاث مستويات على الأقلّ.

الأول، {بين أيديهم} تشير إلى المقرّبين، و{بأيمانهم} تشير إلى أصحاب اليمين. المقرّبون يرون الله ما وراء المشرق والمغرب، وهم من وراء كل الثنائيات والزوجيات، فيصدرون من نور القلب المركزي. أما أصحاب اليمين فهم الذين يميلون نحو الروح أكثر من البدن، فاليمين رمز الروح والشمال رمز البدن ولذلك أصحاب الشمال أصحاب النار.

الثاني، {بين أيديهم} تشير إلى القراءة، و{بأيمانهم} تشير إلى الكتابة. قال "مصدقاً لما بين يدي من التوراة"، وقال في الكتابة "وما تخطّه بيمينك" ورومي النبي "استعن على حفظك بيمينك" يشير إلى الكتابة. فحين تضع القرءان بين يديك وتقرأه تأخذ نوراً، وحين تكتب ثمار قراءتك فهو نور آخر. الأول نور الاستفادة القلبية الذاتية، الثاني نور الإفادة القالبية الغيرية.

الثالث، {بين أيديهم} تشير إلى العلم، و{بأيمانهم} تشير إلى العمل. وذلك لقوله "مصدقاً لما بين يدي" فما بين اليدين يتعلق بالتصديق، والتصديق متعلّق بالعقل والعلم. ولقوله "أخذنا منه باليمين" و "ملكت أيمانكم" فاليمين تشير إلى القوة والملك والطاقة، وهي من الإرادة والعمل. فكذلك هنا، الإيمان له نور علمي ونور عملي، العلمي من القلب الذي له التفقه والتعقل، والعملي من اليمين المبنية على القوة والإرادة والتفعيل.

...

لكل اسم من أسماء الجنّة والنار خصائص علمية وعملية تُدخل صاحبها فيها. فمثلاً، {إن جهنّم كانت مرصاداً. للطاغين مآبا} فالطغيان سبب في الدنيا، وأثره في الآخرة هو جهنّم. قارن هذا بقوله {إن الذين كفروا وكذّبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم}، فالكفر والتكذيب سبب في الدنيا، وأثره في الآخرة هو الجحيم. وهكذا في كل اسم. "إنما تُجزون ما كنتم تعملون".

...

{ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيراً} {قالوا سبحانك هذا بهتان عظيم}. هذه الآية دليل على وجوب تنزيه الله تعالى حتى لو افترضنا جدلاً أن الله لم يأمرنا بتنزيهه عن صفة نقص معينة بالنص. فإذا كان الواجب على المؤمنين والمؤمنات تنزيه بعضهم بعضاً، ولو بالظنّ، عن الشرّ، لوجب من باب أولى تنزيه الله تعالى عن كل نقص ولو لم يرد في لفظه نصّ.

...

من أدلة عدم إنصاف المتسننة: إذا وجدوا شخصاً يطعن في الصحابة رموه بالكفر وتبرأوا منه، لكن إذا وجدوا شخصاً يطعن في الله تعالى لو كان سنّياً أو منتسباً إلى السنّة ومن دائرة فرقتهم فقد لا يكفّروه أو يعتبروه مجرد مبتدع ويصلّون وراءه ويصححون الدولة القائمة

على مذهبه. مثال ذلك، الصلة بين الأشاعرة والماتريدية اليوم وبين الوهابية. الوهابي ينسب إلى الله نقائص تكاد تخرّ الجبال لها هدّا، لكن تجد المتسننة هؤلاء منهم مَن يسكت عن الوهابية سكوتاً تاماً، ومنهم مَن يطعن في عقائدهم بدون تسميتهم، ومنهم مَن يسمّي شيوخهم الماضين ولا يسمّي المعاصرين من السعوديين تحديداً، ومنهم مَن يسمي شيوخهم لكن لا يسمّي أمراء دولتهم التي لولا دعمهم المالي والعدواني لهم لما تحكّموا في قلب العالَم الإسلامي أي الحجاز وما حوله ولما انتشر ما انتشر من إلحادهم في الأرض كلها، ولا تكاد تجد واحد من مليون يتجرأ على البراءة من الدولة والدعوة الوهابية أصلاً وفرعاً بالكلّية ويدعو إلى تحرير الحجاز من قبضتهم المظلمة الظالمة. هذا وهم يطعنون في الله تعالى ويشبّهونه ويجسّمونه وينسبون له ما لم يتجرأ حتى بعض كفار الأولين والآخرين على نسبته إلى الله تعالى. لكن في المقابل، تجرأ واطعن في أبي بكر وعمر، بل لا تطعن في أشخاصهم لكن يكفيك أن تطعن في إمارتهم السياسية، بل لعلك لا تحتاج إلى هذا أيضاً لكن يكفيك أن تطعن في بعض قراراتهم السياسية الدنيوية، ثم انظر حالك عندهم.

...

عن آدم: هبوطه كان بسبب استعجاله.

الأصل: الجنّة كانت لإعداده للخلافة حتى ينزل جاهزاً. فلما استعجل قال "اهبطوا منها جميعاً فإما يأتينّكم منّي هُدى". فدل على الافتقار إلى الهداية في الأرض، أي اختصر الطريق، وأراد إبليس إنزاله على هذا الوجه حتى يختلط العلم مع الجهل في بني آدم.

...

يعطيك أكثر مما تستحق حتى تشكر، فاحذر أن تتكبّر. لا تقل "لولا أني أستحق هذا العطاء بذاتي لما أعطاني إياه"، لو كنت تستحق بذاتك شيئاً لكنت غنياً ومستغنياً عنه، ولما قال "الله الغني وأنتم الفقراء".

...

{فوسوس لهما الشيطان} الوسوسة جاءت من نفسه، "ونعلم ما توسوس به نفسه"، فشيطانه كان نفسه التي تمثّلت فيها صورة الشيطان حين رآه يعصي أمر الله ويجادله في حكمة أمره. النفس تصنع أمثالاً لما تراه خارجها، ثم هذه الأمثال المستقلة عن الأصل الخارجي تصبح قائمة في النفس توسوس لها بحسب مقتضى صورتها وكيفيتها. آدم رأى إبليس يعصي ويجادل الله بالباطل، فصار في نفس آدم مثالاً لإبليس هو {الشيطان}، وهذا المثال وسوس له.

{ليُبدي لهما ما ووري عنهما من سوآتهما} في الجنّة النفس ظاهرة والبدن باطن. السوأة هي البدن كلّه كما قال الله عن ابن آدم "فأواري سوءة أخي". وارى الله سوأة آدم وزوجه حين قال له "إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى. وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى"، فلم يكن يختبر خير الشبع وشر الجوع، ولا خير اللباس وشر العري، ولا خير الري وشرّ الظمأ، ولا خير الفيء وشرّ الضحى، وهكذا بقية ثنائيات البدن الطبيعي، فكان في جُنّة أي وقاية من ذلك بنفس كينونته في الجنّة. وكان الظاهر عليه هو النفس ذات الفطرة الإلهية، فكان يحيا كنفس لها بدن، وأراد الشيطان أن يجعله بدناً له نفس، كما أن إبليس جادل من وجه البدن حين قال "أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من الطين" فأبدى البدن ووارى النفس.

الشيطان يريد أن يُبدي ما أُخفي. إبداء المخفي من التعليم، ومن هنا قيل في الكتب اليهودية النصرانية "أكل من شجرة معرفة الخير والشرّ"، فهذا تأويله بحسب الهيمنة القرآنية على الكتب كلها، أي الأكل من الشجرة سيجعله يعرف معرف اختبار واتصال وتذوق خير الشبع وشر الجوع، وهكذا في بقية الأضداد. في الجنّة لم يكن يعرف آدم شرّ الجوع والعري والظمأ وما أشبه. فأراد الشيطان تعريفه بذلك. الإنسان ما دام مؤمناً متبعاً لأمر الله يكون نفساً لا بدناً. لذلك قال "لولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات" في غير المهاجرين الظاهرين بالإيمان ظهوراً تامّاً، فهؤلاء لا زال لهم وجه بدني "رجال..نساء"، ووجه نفسي " مؤمنون..مؤمنات". كمال الآدمية التعريف بالنفس وظهورها ظهوراً تامّاً، واستبطان البدن فيه، فيكون الشأن شأن ديني خالص وهو الشأن النفسي، فكل عمل يكون من الدين وبحسب أمر الله يكون فيه الإنسان كائن نفساني.

{وقال ما نهاكما} أول خدعة. فالله لم يعطي آدم نهياً فقط، بل أعطاه ما هو أشدّ من النهي وهو عدم الاقتراب كما قال "لا تقربا هذه الشجرة". "لا تقربا" فيها النهي عن الاقتراب، والنهي عن الأكل معاً. أما الشيطان فأراد كسر أول حاجز وهو النهي عن الاقتراب فأخفاه وركّز على الأكل فقط.

{ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا مَلَكين أو تكونا من الخالدين} عرف الشيطان أن مقصود وجود الإنسان في هذا الطور هو موافقة الملائكة والنظر إلى الخلود أي الجانب النفسي فيه. وكثير من الشرائع مبنية على موافقة الملائكة في أحوالها، مثل الصفّ في الصلاة وغير ذلك كثير. كذلك الشريعة كلها ناظرة إلى الخلود، وليس الدنيا الفانية. النفس الآن عملها الترقي نحو الملائكة والنظر إلى الخلود. من هذا المقصود الجوهري دخل الشيطان وقال بأن طريق تحصيل ذلك هو الأكل من الشجرة. استعمال المقصد الصحيح مع وضع وسيلة فاسدة، هذه من طرق الشيطان.

أمر آخر دخل منه الشيطان هو قوله {ما نهاكما..إلا}، هذا الحصر لعلّة الحكم في كونها كذا دون كذا، أو كذا فقط، هو من مداخل الشيطان. الله لم يحصر عِلّة الحكم في أمر واحد دون سواه، فاختراع علّة للحكم الإلهي هي من وسائل عصيان الحكم الإلهي مع اعتقاد عدم العصيان، فإن "الحكم يدور مع عِلّته وجوداً وعدماً" كما قال الأصوليون بالعقل، ومن هنا دخل الشيطان ليقول بأن عِلّة النهي كانت كذا، وبما أن كذا مطلوب لك، فافعل كذا. عِلّة النهي أن تكون ملكاً خالداً، أنت تريد أن تكون ملكاً خالداً، بالتالي كُل من الشجرة. فمن الشيطنة اختلاق عِلل للأحكام الإلهية ما أنزل الله بها من سلطان. ومن الشيطنة طلب المقصد الحق بالوسيلة الباطلة. ومن الشيطنة طلب المنافع بخلاف صورة أمر الله البيّنة.

{وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين} في ما سبق دخل لهما من موضوع الحكم، وهنا جاء بكلام عن ذاته هو. أي دخل من الجانب الموضوعي والذاتي معاً.

{فدلّاهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنّة} الأثر التكويني للأكل وقع بعد الأكل، ولذلك تغيّرت كينونتهما من النورانية إلى الظلمانية كما قال الله "فتكونا من الظالمين" وقال النبي "الظلم ظلمات". فظهر البدن وبطنت النفس.

{وناداهما ربهما} ناداهما لأنهما صارا في مقام الشيطنة، مقام البُعد. فبعد أنا كانا في حال القرب صارا في حال البعد. كل داعي يؤثر في المدعو بحسب حاله، فلما كان الداعي شيطان وهو من الشطن الذي هو البُعد في الظلمة والسفل، كذلك صار حالهما البُعد أيضاً.

{ألم أنهكما عن تلكما الشجرة} هذا ردّ للخدعة الموضوعية، أي لما دخل الشيطان عليهما من باب موضوع الحكم "ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين"، بينما نصّ نهي الله كان "لا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين". عدم الاقتراب يتضمن النهي عن الأكل مع سور احتياطي، ولذلك الحذر من الاقتراب من الحدود المنهي عنها من شأن أهل الورع والخوف وإجلال الله تعالى.

{وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين} هذا رد للخدعة الذاتية، أي لما قال الشيطان لهما "إني لكما لمن الناصحين"، فالله قال بأنه عدو مبين وهو قال بأنه من الناصحين، فأخذا بقول الشيطان ونسيا قول الله تعالى.

ثم تاب الله عليهما ومع ذلك قال الله بعدها {اهبطوا}، فإذا كان قد غفر لهما فلماذا أمرهما بالهبوط؟ لأن كل عمل له أثر بينك وبين الله، وأثر بينك وبين العالَم. أي خطّ عمودي وخطّ أفقي. فقد يغفر الله لك ومع ذلك تبقى الآثار التكوينية لعملك قائمة، وهذا مثل موسى فإنه استغفر بعد قتل الفرعوني وقال الله بأنه قد غفر له، ومع ذلك "أصبح في المدينة خائفاً يترقب" ثم فرّ منهم لما خاف منهم. فالخوف من الله والخوف من الخلق من آثار الظلم، فإن غفر الله لك الظلم الذي بينك وبينه فلا يعني هذا بالضرورة أن الظلم الذي بينك وبين الخلق قد غُفر أيضاً. ومن الضلال أن تنظر إلى الخطّ العمودي دون الخطّ الأفقي، أو الخطّ الأفقي دون الخطّ العمودي، أو تعتبر ما يحدث لك في العالَم دليلاً بذاته على ما بينك وبين الله كقوله تعالى "أيحسبون أنما نمدّهم به من مال وبنين. نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون"، أو كقوله "قدر عليه رزقه فيقول ربي أهانن". عدم التفريق بين علاقتك بالخالق وعلاقتك بالخلق وحفظ آثار كل واحدة من العلاقتين بحسب حدودها وطبيعتها هو من الجهل العظيم والخطير.

الأثر النفسي مبني على علاقتك بالله، والأثر البدني مبني على علاقتك بخلق الله. نفسك تتأثر بالحق، وبدنك يتأثر بالخلق. والعمل المُنشيء للأثرين واحد، مثل الأكل من الشجرة، فإنها أثّرت في نفس آدم بسبب عصيانه، لكنها أثّرت في حاله في العالَم بالرغم من توبة ربّه عليه. من هنا يحسن بالمؤمن أن يغفر لكل مَن ظلمه من الخلق باستمرار، وأن يدعو الله أن يُلهم الخلق ليغفروا له أو بأن يدافع عنه ويتوكّل الله عنه في ردّ الحقوق إلى أهلها وتحسين حاله في العالَم، "فاتخذه وكيلا".

...

سألت-وكانت قد سألت مراراً عن نفس الموضوع بأشكال مختلفة- عن كيفية اكتشاف روحها والمجاهدة في هذا الطريق وكيف تبدأ وماذا تعمل بالضبط، فقلت لها: ابدأي بالاستقامة على أركان الإسلام والقيام بأعمال الطريقة الثمانية، والصبر وانتظار الفرج والفتح من الله تعالى

...

نقلت عبارة لي من كتاب باب السفراء إلى القرآن أقول فيها بقدرة اختلاق العقل الإنساني للمناسبات بين أي شيئين متتالين، في سياق نقد ترتيب المصحف العثماني للسور، وقالت لي: يعجبني في كتاباتك أنها تنقض نفسها، فمثلا فكرة وجود مناسبة بين آية في الصفحة اليمين وآية تقابلها في الصفحة المقابلة أجد فيه شيء من التكلف. خصوصا اذا طبقنا أطروحة القرآن الغير منقوط الواردة في هذا الكتاب، والتي تقترح صحفا مفصلة لكل سورة، فكيف سنأتي بهذه المناسبة في ظل تغير ترتيب الايات في الصفحات. وبمناسبة الحديث عن الاطروحة السابقة، تعليق سريع على مقترح ازالة فواصل الايات واعتبار السورة جملة واحدة،

اذا قمنا بذلك كيف سيظهر مفهوم الاية حينها؟ الاية المكتوبة وليس الاية الافاقية (منه آياتٌ محكمات).

فقلت: كتبي فيها تحريك العقل من كل جهة بإذن الله
لكن مَن بقرأها بعمق لا يجد التناقض فيما بينها
وأحياناً أشرح رأياً بحسب مقام لكن يكون رأي أعلى منه أشرحه في مقام آخر

مثلاً: التقابل ثابت بين كل آية وآية مطلقاً لوحدة القرءان المعنوية. ليس كل ما يحتاج تعمق فهو تكلف. الحقيقة ليست دائماً ساذجة.

ولاحظي أن موضوع النقد في الصفحة التي نقلتيها هو التناسب بين السور لتبرير ترتيب معين لا يجوز غيره، لكن هذا لا علاقة له بالتناسب بين الآيات، بل ولا حتى للتناسب بين السور بدون قصد الجزم بترتيب واحد لا يجوز غيره. وجه الكلام محدد ودقيق، والفروق بين الموضوعات مهمة. ترتيب المصحف الآن حجته في النقل عن النبي، لا التناسب بين السور بذلك الشكل المذكور. نقد حجة لقول لا يعني نقض القول، فقد يصح القول بحجة أخرى .

موضوع تقابل الآيات في الصفحتين: هذا مبني على الاستقراء الكثير، وتجارب كثيرة جداً فرضت نفسها عليً.

ولاحظي مثلاً أن عدد كلمات الصفحات غير متساوي. لاحظي أن الكلمات أحياناً تنكتب صغيرة وأحياناً أكبر، وكأن الكاتب أراد حشر كلمات معينة في سطر معين. هذه ملاحظة جانبية عززت الفكرة الأصلية بوجود مقصد هنا.

ولا غرابة هنا، فقد وجدت مصاحف بمقاصد خاصة، مثلاً سمعت عن مصحف أول سطر دائماً يبدأ باسم الله أو شيء من هذا القبيل.

فلعل الله فتح شيئاً لكُتّاب مصاحف كما فتح لدُرّاس المصاحف.

والأمر هنا يسير، يمكن حله بتجربة أو تجارب: جرّبي واذكري لي هنا أي آية وأختها المقابلة لها وتعالي ننظر هل بينها صلة معقولة أم لا؟

نعم قد تقولي: لكن الصلة ممكنة بين أي آيتين ولو بالاختلاق. أقول: نعم، لكن هنا سنجدها أظهر وأجلى وأحياناً بطرق عجيبة من الظهور لا يمكن نسبتها للاختلاق. وبالمقارنة افتحي أي كتاب آخر وجربي نفس الأمر فيه وانظري هل ستجدين نفس نوعية الظهور المعنوي والربط ، لأن الاختلاق المفترض أن يصح في أي عبارتين من أي كتاب مطلقاً بالتساوي التام، فلو ظهر عدم ذلك التساوي لدلّ على وجود حقيقة ما فوق الاختلاق.

...

قال: السلام عليكم ورحمة الله أخي سلطان كنت اقرأ كتابكم (بسط نظرية حسبنا كتاب الله) ولفتني شيء كتبتموه بخصوص الإجماع ولو تبيّنوه لنا نكون لكم من الشاكرين:
قلتم أحبابنا بخصوصه وأنقل ذلك بالحرف: {إن علماء اصول الفقه لم يجمعوا على تعريف الاجماع وهذا أكبر دليل على أنه باطل}.

أقول: هذا لا يدل على أنه باطل، كمثال لو قال شخص (الله جسم) - حاشاه - وقلنا له: قولك أن الله جسم باطل. فلو قال: ولكنهم اختلفوا في تعريف الجسم! أقول: ثمّ كان ماذا؟ أتقصد أنهم طالما أنهم اختلفوا في تعريف الجسم فلا يمكنني الإشكال عليك بقولك أن الله جسم؟ فهذا لا يستقيم، أم تقصد أنهم طالما أنهم اختلفوا في تعريف الجسم فباطل أن الله ليس جسم؟ أيضاً لا يستقيم، فإن البحث العلمي لا يكون هكذا، أعني لا يلزم من الاختلاف في مطلب بطلان هذا المطلب، فإننا نبحث عن تعريف الجسم الصائب ونرى هل يصح انطباقه على الله تعالى أم لا يصح، أعني حين ندخل في مطلب فنحن نريد معرفة القول الصائب بين الأقوال المختلفة، وليس لنا أن نقول أنه طالما أن هناك أقوال مختلفة فليس ثم قول صحيح الأمر يشابه الاختلاف في الأديان، لا يلزم من وجود اختلاف في الأديان بطلان وجود دين صحيح صائب، وهكذا في الإجماع، لا يلزم من اختلافهم في تعريف الاجماع بطلانه، إذ نحن حين ندخل في مطلب وهو الإجماع فنحن نريد البحث عن معنى الإجماع الصحيح من بين المعاني التي قال بها علماء اصول الفقه أو من له علم بهذا المطلب، وأما أن نعتبر الاختلاف في خصوصيات مطلبٍ ما دليلاً على بطلانه فلا يلزم، وأيضاً لا يلزم بطلان حجيته، فربّما الاجماع له حجية ولكن بتعريفه الصائب من بين التعاريف الأخرى، فندخل للبحث عن تعريفه الصائب، فهنا يكون السؤال بالمختصر:
المقدمة الأولى: اختلفوا في تعريف الإجماع
المقدمة الثانية: [غير موجودة] "وهذه هي كبرى القياس التي اسأل عنها"
النتيجة: الاجماع باطل.
فأين الحد الأوسط الذي يربط بين المقدمة الأولى والنتيجة؟ أعني هل الحد الأوسط هو (كلُّ ما اختُلِفَ فيه فهو باطل) ؟ ما البرهان على هذه القضية الكلية ؟ وأراها ظاهرة البطلان بنفي الملازمة بين الاختلاف في شيء وكونه باطلاً.
فعسى توضحوا لنا أخي سلطان وشكراً مقدّماً.

أقول: نبدأ من البداية. أنا قلت "اختلفوا في تعريف الإجماع"، ولم أقل "اختلفوا في الاجماع" فقط. ثم أنا قلت "أكبر دليل" وليس الدليل الوحيد.

الاجماع حسب التعريفات الشائعة عندهم، وهو المفهوم من استعمالي لألف ولام العهد في "اختلفوا في تعريف الاجماع"، أو "على بطلان الاجماع"، فهذه الألف واللام للعهد وليست للجنس، وهي الاجماع كما هو متعارف عليه عند علماء الأصول في الأمّة عموماً وكما هو مفهوم عموماً في الأمّة، وليس كل ما يحتمله جنس مفهوم الاجماع. ودليلي على استعمالها العهد وليس للجنس هو سياق الكلام ذاته. بل حتى تأويلها على أنها للجنس صالح باعتبار جنس ما فكّروا فيه واعتمدوا عليه، وليس الجنس المطلق لكل احتمال عقلي وشرعي ولو جاء من خارج دائرة الأصوليين التقليديين.

الآن، ما هو وجه الدليل؟ هو هذا: الاجماع عندهم يتضمن اتفاق الكل، أيا كان اختلافهم بعد ذلك في تعريف "الكل" هل هم كل الصحابة أم كل علماء العصر أم كان ما كان. وهذا ما نقضته أنا بقولي "أكبر دليل على بطلان الاجماع اختلافهم في تعريف الاجماع"، فالاختلاف في تعريفه يعني بالضرورة اختلافهم بكل ما سيتفرع على التعريف، إذ أول التفكير بمفهوم وتطبيقه هو تعريفه، فلمّا اختلفوا في التعريف دل على أنهم سيختلفون في التفكير في تفاصيل المسألة المتفرعة عن التعريف، ولما اختلفوا في الأصل والتفاصيل دل على أنهم سيختلفون بالضرورة في تطبيق مفهومهم للاجماع، وهذا يدل بالتالي على عدم وجود اجماع على مستوى الأمّة حتى بدون أن ننظر في تفاصيل المسائل التي ادعوا أن حجّيتها هي الاجماع ذاته. فهو "أكبر دليل" لأنه ينبني على تعريف ذات الاجماع. فإذا وقع الاختلاف في التعريف، فلن يبقى شيء بعد ذلك لن يقع فيه الاختلاف، ووجود الاختلاف يناقض وجود الاتفاق، والاتفاق من جوهر مفهوم الاجماع، فلمّا ثبت وجود الاختلاف بطل وجود الاجماع.

ومن هنا تعرف الفرق بين الاختلاف في مسألة الاجماع وبين ما قستها عليه كالاختلاف في تعريف الجسم أو الأديان.

أما الجسم، فأكبر إشكال عند السلفية وشيخهم الأكبر الأكفر ابن تيمية هو المغالطة في تعريف الجسم والكذب في دعوى اختلاف المتكلّمين والفلاسفة في تعريف الجسم. راجع كتاب الكاشف الصغير للأستاذ سعيد فودة مثلاً فهو يبيّن ذلك بشكل جليّ. الواقع أن القدر المشترك بين كل مَن اختلفوا في تعريف الجسم موجود، يعني يوجد قدر مشترك بين تلك الاختلافات، ثم اختلفوا في فروع وتفريعات، مثلاً بعضهم قال بأن الجسم هو الموجود القائم بنفسه، وهذا مبني على أنهم لا يعتقدون موجوداً قائماً بنفسه إلا وهو جسم أي الذي له الأبعاد الثلاثة، فهو تعريف قاصر في البيان لكنه متضمن لقول قوم يعتقدون بأن الجسم مساوي للموجود. وهلمّ

جرّاً، وكلهم اتفقوا على أن الجسم هو المحدود، وهو مرتبط بالمكان وما أشبه. فهؤلاء غالطوا في دعوى اختلاف تعريف الجسم، لتصحيح رأيهم في التجسيم وأن له مكاناً معتبراً أو يجوز قبوله بين المتكلمين والفلاسفة والمتشرّعين عموماً. ولذلك كذلك أمر الاجماع. فإن الاختلاف قائم في صلب تعريفه فعلاً، فالذي يقول بأنه اتفاق الصحابة غير الذي يقول بأنه اتفاق علماء العصر، ثم تشخيصه للصحابي أو تشخيصه لعالِم العصر سيكون محلاً للاختلاف الكبير أيضاً.

وأما الأديان، فكذلك تجد الملحد يحتج باختلاف الأديان فما بينها على بطلانها كلّها. وهذا يستبطن مغالطة أخرى مفضوحة، وهي أنها كلها "أديان" عنده، وهو يرى بالضرورة عاملاً مشتركاً بينها يميّزها عن ما هو ليس "بدين". ومن هنا تجد كتب مثل كتب ويتهال بيري، ككتاب كنز الحكمة التقليدية أو المعراج الروحي، التي جمع فيها مقالات المتدينين من شتى الأديان في الموضوع الواحد، وتجد اتفاقاً عجيباً بينهم حتى في كثير جدّاً من تفاصيل تفاصيل الأديان والمسائل الدقيقة العرفانية والسلوكية. فالواقع أن الأديان بينها اتفاق جوهري بل وصوري في كثير من الأحيان، وأما الاختلاف فمع وجوده فلا ينقض ذلك الاتفاق الواقع. فهي مغالطة إذن. نعم، قد نقول بأن الجامع المشترك لكل الاختلافات حول الاجماع هو أن اتفاق المسلمين في الجملة يدل على الحقيقة الدينية. ثم يقع الاختلاف في تعريف المسلمين المعتبرين. من هذا الوجه ممكن أن نقول بحجّية الاجماع، وهذا بالمناسبة أنا أقول به بحجّية القرآن ذاته. أو قد نقول بأن أصل الاتفاق معتبر في كل مسائل الاجماع، لكن نسبة الاتفاق وقع الاختلاف فيها، كأن نجدهم يعتبرون اتفاق الصحابة أو علماء العصر أو علماء المذهب أو ما كان، بينما نحن نقول بنسبة أخرى، وهذا أيضاً حق عندي وأنا أقول به ولي عليه حجج قرآنية قد ذكرت لك بعضها في حوار آخر وفي مواضع من كتبي.

إذن، أصل حجّتي هناك مبنية على التعريفات الشائعة للاجماع، وما هو بالضبط. فإذا وقع الاختلاف فيه كان الاختلاف في فروعه وتطبيقه أولى، والاختلاف يناقض الاتفاق. وذلك لأن الشائع هو الاتفاق المطلق، وهذا ما رددت عليه، أي الاجماع بمعنى الاتفاق المطلق لأي فئة هو ما رددت عليه. فلو كان الاتفاق المطلق يمكن أن يقع في شيء لوجب أن يقع أوّلاً على تعريف الاجماع ذاته الذي سيتم الاحتجاج به، فكيف تحتج بالاتفاق المطلق إذا لم يقع الاتفاق المطلق على أصل الحجّة ذاتها.

أما أنا، فأؤمن بأن الاجماع هو اتفاق أكثرية الأمّة الإسلامية بجميع مستجيبيها ومَن يقيم الصلاة فيها على أمر ما بعد استيضاح قولهم فيه.

ولي من لفظ القرآن حجّة بقوله في إخوة يوسف "أجمعوا أن يجعلوه في غيابت الجبّ" فأثبت إجماعهم على ذلك بالرغم من أننا نعلم أن أخا يوسف الأصغر وكذلك الأخ

الكبير الذي اعترض عليهم في آخر القصة الموصوف ب"كبيرهم"، كلاهما لم يدخل في شأن يوسف، أي أكثريتهم اتفقوا على ذلك وليس كلهم. ولي حجّة أخرى من آيات كثيرة تتعلق بحكم الله على كل القوم بحسب ما يقوم به أكثرهم، مثل آية "ما كان أكثرهم مؤمنين" و "إن قومي اتخذوا هذا القرءان مهجورا" ومعلوم أن أكثرهم فعل ذلك وليس كلهم إذ بعضهم كان من السابقين الأولين من المهاجرين. ولي كذلك حجج من الأصوليين أنفسهم وأصحاب القواعد الفقهية الذين قالوا بأن "الأكثر له حكم الكل". وحجج أخرى من الكتاب والسنّة. هذا بالنسبة لقولي "اتفاق أكثرية".

أما قولي "الأمّة الإسلامية" فنظرت إلى الإسلام فقط، بدون الفرق والطوائف، وهو الأصل القرآني العام "إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء"، وما كان لتكون لهم حجّة والنبي ليس منهم في شيء. وكذلك "وقال إنني من المسلمين" بدون نظر إلى وصف آخر. وأدلة أخرى. وكذلك "كنتم خير أمّة" فنظر إلى الأمّة وليس إلى الفرقة والطائفة، مع ثبوت هذين ولو بوجه حسن في القرءان مثل "فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين". فالخيرية ثبتت للأمّة من حيث هي أمّة. وهو أصل قول النبي "لا تجتمع أمّتي على ضلالة".

وأما قولي "بجميع مستجيبيها ومَن يقيم الصلاة فيها"، فله أدلة كثيرة على رأسها آية الشورى "استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم"، فجمع الاستجابة والإقامة مقدمتان لاعتبارهم في الشورى العامّة.

وأما قولي "على أمر ما" فيدخل فيه الأمر الإيماني والعملي. أما. الإيماني فلقوله تعالى " آمنوا كما آمن الناس" و "يتبع غير سبيل المؤمنين"، فأثبت حجّيتهم في باب الإيمان. وأما العملي فلقوله "أمرهم شورى بينهم" و "سبيل المؤمنين" أيضاً، فإن دخول العمليات فيه من باب أولى وأظهر، وقال "ما كان الله ليضيع إيمانكم" فجعل العمل إيماناً، فما ثبت للإيمانيات دخلت فيه العمليات أيضاً بهذا الوجه.

وأما قولي "بعد استيضاح قولهم فيه" فهو واحد من أكبر الفروق بين تعريفي للاجماع والتعريف الشائع له، وذلك لأنهم يفترضون الاجماع افتراضاً بدون تحقيقه بطريقة بيّنة ووضع آلية لاكتشافه فعلاً، كأن يفترضوا أن الصحابة اتفقوا على أمر وهم لا يعلمون أصلاً مَن هم الصحابة ولا حتى معظمهم ولا حتى بالاسم إذ المعلوم أقل من عشرة في المائة بكثير من أسماء الصحابة، أو كأن يفترضوا بأن عدم اشتهار معارض لرأي يدل على عدم وجود معارض وهذا غير مستقيم إذ قد يوجد ولا يشتهر وقد يوجد ويشتهر لفترة ثم يندثر أو يُدفَن دفناً لسبب أو لآخر، فهذه كلها تخمينات في أحسن الأحوال. لذلك قلت "استيضاح" من الاستفعال

للتشديد على وجوب وضع آلية ظاهرة بيّنة يتم فيها معرفة ذلك، وهنا قد نختلف في كيفيات ذلك وأحسن وأيسر الطرق له، لكني ذكرته هنا مجملاً.

الآن، كما ترى، الاجماع بذاته ليس حجّة مطلقة لأن الاختلاف واقع قديماً وحديثاً في تعريف الاجماع ذاته. ولذلك يجب أن يكون معتمداً على الكتاب والسنّة والعقل في تثبيت حجّيته. ولا يكفي مجرد إلقاء دعوى الاجماع لثبوت حجّية الشيء. وبالنظر إلى كل ذلك نعرف بطلان الاجماع من حيث النظرية ومن حيث التطبيق على مر القرون، فلم يوجد بعد ولابد من إيجاده الآن إن كنّا نرى له قيمة، في الجملة. توجد استثناءات، لكن حتى هذه الاستثناءات تصح على بعض تعريفات الاجماع وليس كل تعريفاته، وتحديداً تعريفه بأنه اتفاق الأكثر وليس اتفاق الكل. فمثلاً، إن قيل بأن الأمّة أجمعت على نصّ القرءان، نقول: بل أكثر الأمّة فقط لأن بعضها اختلف قديماً وحديثاً ومنهم مَن ادعى تحريفه ومنهم مَن اختلف في قراءاته في اعتبارها وصورتها، لكن الأكثرية اتفقوا على قدر مشترك فيه، ونعرف ذلك بالقبول العملي للمسلمين وهذا الاستيضاح عرفناه من النظر في مساجد وبلاد وأفراد المسلمين شرقاً وغرباً اليوم فإن أكثريتهم العظمى تقبل قرآنية متن حفص عن عاصم، بل ولو كانت لا تقرأ به كالمغاربة مثلاً فإنهم يقبلونه قرآناً محمدياً وإن اختاروا قراءة أخرى لعموم أعمالهم الدينية. وعلى هذا القياس.

الخلاصة: المقدمة الثانية التي تبحث عنها ليست "كل ما اختلف فيه فهو باطل"، بل إن كان الشيء يتضمّن جوهرياً نقيض الاختلاف ثم وقع فيه الاختلاف فهو باطل. دقق في هذه النقطة. أنت رأيت بأن [الحد الأوسط هو (كلُّ ما اختُلِفَ فيه فهو باطل)] وأنا لم أقل بهذا، ولا يمكن أن أقول به بهذه الصورة، و إلا لما صح شيء في العقل مطلقاً، بل حتى لا يصح عدم صحّة شيء في العقل مطلقا لأنه وقع الاختلاف في عدم صحّة شيء في العقل مطلقا ! كلّا أخي كمال، أعطِ كلامي قراءة أوفى من هذه. الاختلاف والاتفاق نقيضان لا يجتمعان، فكل ما كان الاتفاق داخل في صلب تعريفه فلابد من أن يدل الاختلاف بالضرورة على بطلانه، وبرهانه عدم اجتماع النقيضين. وأقصد هنا الاتفاق المطلق والاختلاف المطلق من كل وجه، فإذا وقع من نفس الوجه وجب نقض التعريف. وبما أن الاجماع الشائع يتضمن دعوى الاتفاق المطلق بين الصحابة أو بين علماء العصر، وهذا لم يقع و لا يُعلَم أنه وقع على فرض وقوعه وقال الله "لا تقف ما ليس لك به علم"، فوجب نقض التعريف لوقوع الاختلاف في ذات الموضوع أو احتمال الاختلاف المعقول فيه و"إذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال". فكيفما قلّبت تعريفات الأصوليين للاجماع، وهم الذين كان كلامي يناقشهم كما تجده في صلب كلامي الذي نقلته حضرتك، ستجد بالضرورة الأبواب مسدودة إما بالشرع وإما بالعقل. فإما ستواجه باب "لا

تقف ما ليس لك به علم"، وإما باب "إذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال" أقصد الاحتمال العقلي المعتبر في وقائع الناس وأحوال المتشرّعين وليس أي احتمال إمكاني مجرّد، وإما باب "النقيضان لا يجتمعان". بالتالي يكون "أكبر دليل على بطلان الاجماع هو اختلاف الأصوليين في تعريف الاجماع".

-قال عن فقرة (نبدأ من البداية..): زادكم الله نوراً أخي سلطان، لدي بعض التعقيبات فقط على بعض السطور أكتبها الآن إن شاء الله.

قولكم {فلو كان الاتفاق المطلق يمكن أن يقع في شيء لوجب أن يقع أوّلاً على تعريف الاجماع ذاته الذي سيتم الاحتجاج به} أقول: وما الذي أوجب هذا الحكم؟ أعني بأي شيء أوجبنا أن الاتفاق المطلق لو كان سيقع لوجب أن يقع أوّلاً على تعريف الاجماع ذاته؟ ثم قولكم {فكيف تحتج بالاتفاق المطلق إذا لم يقع الاتفاق المطلق على أصل الحجّة ذاتها} أقول: لا إشكال في ذلك، فهذا الاتفاق المطلق أيجب لكي أحتج به أن يكون عليه اتفاق مطلق؟ لا يخلو: إما نعم أو لا، فإن كان نعم فهذا دور، إذ المُصَحِّحُ للاتفاق المطلق عين الاتفاق المطلق وهذا باطل إذ يجب أن يكون مُصَحِّحُ الحكم غيره، وإن كان لا فهو ينفي الذي أوجبتموه حبيبنا.

وأما قولكم عن فئة معينة بأن ما تذكره {تخمينات في أحسن الأحوال} فأتفق مع ذلك وهذا ظاهرٌ جلي.

قولكم {ولذلك يجب أن يكون معتمداً على الكتاب والسنّة والعقل في تثبيت حجّيته} فهذا أتفق معه، إذ الاجماع ليس حجةً بنفسه بل بغيره.

-وقال عن (الخلاصة..): وتعقيبي على الخلاصة:

قولكم {إن كان الشيء يتضمّن جوهرياً نقيض الاختلاف ثم وقع فيه الاختلاف فهو باطل}. أقول: يجب التفريق بين مقامين او اعتبارين حين نلحظ القضية وبهذا التفريق يرتفع التناقض الموهوم: وهما اعتبار الاختلاف كخبر واعتبار الاختلاف كحكم على الخبر، ولا تناقض لاختلاف الاعتبارين.

قولكم {أنت رأيت بأن الحد الأوسط [...] وأنا لم أقل بهذا} أقول: لم أقل أنك قلت بهذا حبيبنا ولكن كان تخميناً اسأل عنه .

قولكم {الاختلاف والاتفاق نقيضان لا يجتمعان، فكل ما كان الاتفاق داخل في صلب تعريفه فلابد من أن يدل الاختلاف بالضرورة على بطلانه، وبرهانه عدم اجتماع النقيضين}. أقول: هذه عين شبهة الجذر الأصم وهي مردودة بالتفريق بين الاعتبارين السابقين أي الخبر

وحكم الخبر، فيرتفع التناقض الموهوم. ويرد عليه قولكم {فإذا وقع من نفس الوجه وجب نقض التعريف.} وأقول: ولم يقع من نفس الوجه فلم يجب نقض التعريف.

قولكم {أقصد الاحتمال العقلي المعتبر في وقائع الناس وأحوال المتشرّعين وليس أي احتمال إمكاني مجرّد} أقول: هذا مفهوم ومقصدكم هو الحكم *العقلائي* وليس *العقلي* .

فالمقدمة الثانية التي ذكرتموها أخي سلطان هي نتيجة جعل حكم الخبر خبر، فرأيتم تناقضاً، والحق أن هناك اعتبارين مختلفين، راجعوا حل الميرداماد لشبهة الجذر الأصم، لو قال شخص {كل كلامي في هذه الساعة كاذب مطلقاً} ولم يتكلم بكلام في غير هذه الساعة، فهل هو صادق أم كاذب؟ لو قلنا صادق يلزم أنه كاذب ولو قلنا كاذب يلزم أنه صادق فيجتمع النقيضان! . والحق أنه لا يجتمع النقيضان للتفريق بين الاعتبارين بالنظر للقضية، فينحل الإشكال.

فأرى المقدمة الثانية مبنيةً على عين شبهة الجذر الأصم، أفهم أنكم ترجعون بطلان الاجماع الشائع إلى أنه يلزم من الاختلاف فيه اجتماع النقيضين، ولكن في الحقيقة لا يلزم، فالمقدمة الثانية ليست في محلها وهي مبنية كما قلت على عدم التفريق بين الاعتبارين التي يلحظهما العقل.

ورفع الله قدركم وجزاكم خيراً ونوراً على ما تكتبون.

كثير من المسائل يصعب على المرء لِحاظ الاعتبارين، أعني لحاظ الخبر وحكم الخبر، فيرى أن ثم ضرباً من التناقض في قضية من القضايا؛ كأن تكون قضية الاتفاق مختلفاً فيها أو قضية الاجماع غير مجمع عليها أو قضية الصدق كاذبة، فلذلك ما وصلتم إليه عبقري بكل صدق ونتاج عقلٍ حاذق زادكم الله ولكن كما قلت حلّ هذه العقبة العويصة بالتفريق بين الاعتبارين

يعني ما ذكرتموه أخي سلطان لا يستطيع أحد الرد عليه من العلماء الحاليين إلا أقل أقل القليل ربّما اثنان أو ثلاثة فقط، أما هل هو قوي فالحق أنه من أقوى ما قرأت ولكن كما قلت ليس برهانياً لأنه قائم على شبهة دقيقةٍ صعبة وهي تفريق العقل بين اللحاظين .

فأكرّر رفع الله قدركم ومقامكم بإذنه.

شيء آخر يفيد في الإجماع وأيضاً في الديموقراطية :

قال البعض يريد نفي الإجماع بالإجماع: يلزم من حجّية الإجماع عدم حجّيته، للإجماع على عدم حجّية الإجماع، و هذا خلف، و ما يلزم من وجوده عدمه يكون مصداقا للتناقض فيكون محالا.

جوابه: إنّ الموقوف عليه غير الموقوف عليه، إذ المدّعى حجّيته: الإجماع البسيط، و ما قام على عدم الحجّية: الإجماع المنقول.

فلا تناقض.

وهكذا في الديموقراطية، البعض يريد أن يعترض عليها فيقول: ماذا لو كانت الأكثرية ضد حكم الأكثرية؟ فالديموقراطية تحتوي على تناقض في ذاتها !

والجواب: فرق بين الاعتبارين فلا تناقض.

قلت: لم يتبين لي تفريقكم بين الاختلاف في الخبر والاختلاف في الحكم على الخبر. وكيف ينطبق هذا التفريق على ما نحن بصدده.

-قال: أنظروا أحبابنا ما ذكرتموه من أننا سنصل لاجتماع النقيضين مبني على عين ما وقع في شبهة الجذر الأصم، لو رأينا مسألة وفيها تناقض ونريد حلّ هذا التناقض فماذا نفعل؟ علينا إيجاد حيثيتان او اعتباران لإزالة التناقض، وأنتم قلتم {فإذا وقع من نفس الوجه نقض التعريف} وأنا أقول أنه لم يقع من نفس الوجه أو من نفس الحيثية حتى يلزم نقض التعريف، بل هذا التناقض يظهر أمامكم من خلال جعل الحكم على الخبر خبر، يعني من جعل حيثيتين حيثية واحدة او اعتباران باعتبار واحد وهذا لا يصح، وسأشرح شبهة الجذر الأصم وحلّها حتى يتضح لكم المبحث إن شاء الله:

لو قال شخص {كل كلامي كاذب}

فلا يخلو إما أنه صادق أم كاذب في كلامه هذا، قالوا: لو كان صادقاً إذاً هو كاذب ولكن لو كان كاذباً إذاً هو صادق فيجتمع النقيضين! . والحقّ أنه لا تناقض، لأنهم جعلوا الحكم على الخبر خبر، بالمختصر حيثية الحكم على الخبر غير حيثية الخبر فلا تناقض، أنا لو قلت (كلا كلامي كاذب) فهذه القضية تلزم الصدق أم الكذب، لو قلت تلزم الصدق مثلاً، هل يلزم التناقض؟ فحكم الصدق هنا يعني كذب كلامي (الخبر) لا كذب الحكم عليه (الحكم على الخبر) فالحيثيتان مختلفتان فلا تناقض.

الآن أنتم قلتم {إن كان الشيء يتضمّن جوهرياً نقيض الاختلاف ثم وقع فيه الاختلاف فهو باطل}.

أقول: حيثية الاختلاف ليست عينها حيثية نقيض الاختلاف فلا يلزم التناقض، فهناك حيثيتان ليست حيثية واحدة لو تتأمّلوا، هذا عينه لو قلنا: هب أنه قال شخص (كل كلامي صادق) كلامه

يتضمّن نقيض الكذب - الصدق - ولكن لو وقع فيه الكذب هل يبطل لأنه يلزم اجتماع النقيضين؟ لا لأن حيثية الكذب ليست نفسها حيثية نقيض الكذب ولكن على قولكم فيلزم التناقض والحقّ لا يلزم كما شرحتُ، وهنا نفس الشيء بالضبط، لو قلنا (الاجماع هو الاتفاق المطلق) ثم وقع فيه اختلاف أيلزم من ذلك بطلانه لأنه يلزم منه اجتماع النقيضين؟ فهو يتضمّن جوهرياً نقيض الاختلاف - الاتفاق - و قد وقع فيه الاختلاف، ومع ذلك لا يلزم من ذلك بطلانه، إذ حيثية الاختلاف غير حيثية نقيض الاختلاف، أعني وقوع الاختلاف ونقيضه ليس من نفس الحيثية بل من حيثيتان فلا تناقض من الأصل.

فشبهة الجذر الأصم هي {إن كان شيء يتضمّن جوهرياً نقيض الصدق ثم وقع فيه الصدق فهو باطل} أو {إن كان شيء يتضمّن جوهرياً نقيض الكذب ثم وقع فيه الكذب فهو باطل}.

نفس الشبهة بالضبط ولكن في الاختلاف ونقيضه بدلاً من الكذب ونقيضه أو الصدق ونقيضه، وحلّ هذه الشبهة العويصة الدقيقة يكون على نفسِ ما شرحتُ.

عسى توضّح الأمر أخي سلطان الآن إن شاء الله.

قلت: أخي كمال، ركّز الله يرضى عليك في شرح المطلوب بدون إعادة الكلام بصورته بدون الدخول في الجوهر. سؤالي التالي: ما هي الحيثية الثانية المخالفة للحيثية الأولى في قولي عن الإجماع؟ نعم، فهمت إمكان اختلاف الحيثيات فلا يكون تناقضاً، لكن ما هي الحيثيات المختلفة مع برهانها في موضوع الإجماع بالذات؟ بدون ضرب أمثال عن مواضيع أخرى، بيّن عزيزي فقط الحيثيتين المختلفتين لموضوع الاجماع فقط. لا تشرح من حيث الألفاظ، ولا تستعمل المنطق الصوري. اشرح من حيث المعاني، واستعمل المنطق الواقعي للمسألة. الإجماع حجّيته ليست في ذاته بل في القرءآن والسنة، فالله ورسوله ضمنوا بأن اتفاق الأكثرية من المؤمنين على أمر سيكون معصوماً عن الخطأ. الآن، القوم يقولون بأنه يوجد شيء اسمه إجماع بمعنى اتفاق الكل، وأنا قلت: هذا متناقض لأن اتفاق الكل لم يقع حتى على تعريف الإجماع فضلاً عن تطبيق الاجماع الذي بالضرورة سيكون مختلفاً لوقوع الاختلاف في جوهر تعريف الاجماع، فلا اتفاق. الآن، قل لي: أين الحيثتين المختلفتين في هذه المسألة بالضبط؟

ما هو "الخبر" وما هو "حكم الخبر" في موضوع الاجماع تحديداً؟

الاجماع أمر نظري واقعي، وليس مجرّد نظرية ذهنية بحتة حتى يكون الحجاج فيها فلسفياً تجريدياً فقط. ومن هنا أيضاً يوجد إشكال في الاعتراض على الديمقراطية بأنها "حكم الأكثرية" وإمكان حكم الأكثرية ضد حكم الأكثرية، فهذا ليس تناقضاً واقعياً لكنه من

باب التلاعب بالألفاظ أو من باب الغرق في الذهنيات والبعد عن الواقعيات العمليات. الأكثرية قد تلغي حكم الأكثرية واقعياً، مثل أن يصوّتوا إلى ديكتاتور يعطونه كل الصلاحيات، كما حصل فعلاً في بعض الحالات في الماضي القريب والبعيد. فلا تناقض في أصل مبدأ الديمقراطية، لأنها مجرّد آلية عملية مبنية على قيمة المساواة الأصلية في الأصوات وأن الأولى عند التساوي الحكم بالأكثرية إذ الاحتمالات الأخرى غير معقولة. وكذلك المقصود من آلية الديمقراطية هو كيفية العمل بالآراء المختلفة، وليس المقصود منها تأسيس نظرية مطلقة الصواب من كل وجه ومع كل احتمال.

قرأت في كلامك أكثر من مرّة بأن "كذا لا يلزم"، لكن بدون شرح لماذا لا يلزم. وتقول أيضاً باحتمال تعدد الحيثيات لرفع التناقض، لكن بدون بيان وبرهنة ذلك، نعم ذكرتم لفظاً مجملاً عن اختلاف الخبر عن حكم الخبر، لكن كيف ينطبق هذا على موضوع الاجماع الذي نحن بصدده، كيف ينطبق وما برهانه، الشرعي والعقلي، فالاجماع قضية شرعية في الأصل وليست مجرّد قضية عقلية، فلابد من البرهنة من الوجهين الشرعي والعقلي عليها.

-[أرسل لي عشر دقائق تقريباً من التسجيلات الصوتية فيها تقريباً نفس الكلام المكتوب] ثم كتب: إن شاء الله هكذا يكون أوضح بالصوت أخي سلطان ورفع الله قدركم. وبعبارة موجزة:

حين نقول (الاجماع هو اتفاق الكل) ليس عليه اتفاق .

فليست سراية عدم الاتفاق على المحمول أصلاً، فينتفي التناقض.

فالخبر في تعريفه اللغوي ما احتمل الصدق والكذب، الصدق والكذب حكم على الخبر ليست عينه، أيضاً الخبر يحتمل الاتفاق والاختلاف، فلو كان الخبر (الكل متفق) فإما نحكم باتفاق الكل على هذا الخبر أو اختلافهم، ولا تناقض لأن الخبر ليس عين الحكم .

عسى أن يكون في هذا فائدة لكلانا بإذن الله أخي وصاحبي سلطان، والاختلاف لا يؤثر على شيء، فكما قال الشافعي رحمه الله:

"يا صديقي تجمعنا مئات المسائل، فلا تفرّقنا مسألة".

قلت: أخي كمال، تقبّل مني هذا التعليق بعد استماعي لعشر دقائق تقريباً مع ضيق وقتي لنفس الكلام الذي كتبتموه في الجملة.

حبيبنا أقصر في البيان ولا تدخل في التكرار المطول بلا زيادة معنى. الكلام المكتوب والمنطوق كله تقريباً في نقطة واحدة بدون الرد على صلب المسألة.

ثانياً، تعرف مودتي لك لذلك أنبهك على ترك المجادلة اللفظية البحتة والتمسك بوجهة ما بدون سبب فعلي. وكذلك المنطق الصوري الخالص الذي لا يفيد في الواقع عموماً. بل حتى استعمال هذا المنطق الصوري ليس على وجهه.

الآن أرجع:

كلامي هو أنه لا تعدد للحيثيات في نقدي لذلك الاجماع.

أنا عارف بإمكان تعدد الحيثيات. وكلامي أنه لا تعدد لها. فلا تقل لي: يوجد تعدد، وتضرب أمثلة خارج الموضوع وقياسات مع الفوارق.

الاجماع هو اتفاق الكل.

هذه قضية تفترض إمكان وقوع اتفاق الكل من حيث المبدأ أو من حيث تطبيق المبدأ على مسألة ما.

أنا أقول: لم يقع اتفاق من الكل في واقع الأمر لا من حيث المبدأ ولا من حيث تطبيق المبدأ.

أما من حيث المبدأ: فللاختلاف في أصل التعريف.

وأما من حيث تطبيق المبدأ: فللاختلاف الذي سينشأ بالضرورة عن الاختلاف في المبدأ، فضلاً عن واقع حال المسلمين حيث لا اتفاق بين الكل عموماً في الكليات أو الجزئيات المتعلقة ببعض الكليات. ويكفي الوجه الأول لما نحن بصدده.

الآن: ما علاقة هذا بالخبر والحكم على الخبر وذلك التطويل فيهما؟

إثبات اختلاف الكل في موضوع الاجماع هو عين الحيثية المنظور لها في تعريف الاجماع. فاختلاف البعض يناقض اتفاق الكل، يناقض إمكان وقوعه فضلاً عن تحقق وقوع ذلك الاتفاق الكلي.

نعم الاختلاف في مسألة لا يضر. لكن الاختلاف في منهج التعاطي مع المسائل شيء آخر.

كلامي مع مَن يحاورني ليس فقط للحوار، لكنه للإرشاد أيضاً.

-قال عن (أخي كمال، تقبّل منّي..): حاضر أعتذر لو كنت قد أطلت عليكم أخي سلطان ولو كررت كلاماً فالغاية كانت الشرح وأعذرني عليه، وأما أن غايتي المجادلة اللفظية البحتة وأنني أتمسك بوجهةٍ ما بدون سبب فعلي فالحقيقة أنني ليست غايتي الجدال والله بل هي الوصول للحق، أعني هنا في مسألة الإجماع أنا لا أدافع عن الاجماع بتعريف أنه اتفاق الكل، ولكني لا أرى طريقكم - العقلي المبني على منع اجتماع النقيضين - أخي سلطان في اثبات بطلانه في محله، فلذلك كتبتُ ما كتبت. وأما أنني أستعمب المنطق الصوري الخالص فليس بصائب

لأنني هنا أبحث عن الحد الأوسط وصحة مواد القياس لا فقط القياس في صورته المحضة فإنه لا يفيد.

قلت: طريقي ليس فقط اجتماع النقيضين، بل هذا أحد الأوجه فقط.
راجع ما ذكرته سابقاً، المسألة تحتمل أكثر من وجه وأنا بينت الرد على كل وجه منها.
أما اجتماع النقيضين فبيُنت وجهه.
الحد الأوسط ذكرته لك أيضاً ولم تبين وجه عدم قبوله.

-قال عن (الآن أرجع..): أما أنني أضرب قياسات مع فوارق فلا يستقيم، إذ هذه الأمثلة طرحتها لشرح التفريق بين الخبر والحكم على الخبر، أنتم قلتم أنكم لم تفهموا التفريق بين الخبر والحكم على الخبر فضربت هذه الأمثلة الغاية فيها الشرح هنا .

أما انكم تقولون بنفي امكانية وقوع الاجماع بتعريف أنه اتفاق الكل، فلا إشكال أنا بنفسي أقول بامتناع وقوعه أصلاً ولكن هذا شيء آخر مختلف تماماً عن الذي نناقشه، أنا أناقش طريقكم ببطلان الاجماع بتعريف أنه اتفاق الكل، قلتم أنه أي شيء في جوهره يتضمن نقيض الاختلاف لو وقع فيه الاختلاف فهو باطل. اعترضت أنا على ذلك وقلت أن ثم فرقاً بين الخبر والحكم على الخبر، فهذه كانت مدخلية المسألة وعلاقتها جواباً عن سؤالكم عن العلاقة .
-وقال عن (طريقي ليس فقط..): نعم أعلم لم أنفي باقي الطرق لديكم حبيبنا سلطان ولكن نقاشي في هذا الطريق المخصوص، ونعم هي تحتمل أكثر من وجه لا إشكال، وأما اجتماع النقيضين شرحتموه وبينتموه وقلت لكم أنه ليس في محله للأسباب التي ذكرتها.
-وقال عن (الحد الأوسط ذكرته لك..): وجه عدم قبوله ذكرته كثيراً حتى في آخر الرسائل أجمعها هنا لتقليص البحث:
[ بعبارة موجزة:
حين نقول (الاجماع هو اتفاق الكل) ليس عليه اتفاق .
فليست سراية عدم الاتفاق على المحمول أصلاً، فينتفي التناقض.
فالخبر في تعريفه اللغوي ما احتمل الصدق والكذب، الصدق والكذب حكم على الخبر ليست عينه، أيضاً الخبر يحتمل الاتفاق والاختلاف، فلو كان الخبر (الكل متفق) فإما نحكم باتفاق الكل على هذا الخبر أو اختلافهم، ولا تناقض لأن الخبر ليس عين الحكم .]
فمدخلية وعلاقة مسألة الخبر والحكم على الخبر هي هذه، حلّ التناقض الذي قد أدليتم به الاجماع يتضمن في جوهره نقيض الاختلاف.

الآن من حيث المبدأ وقع الاختلاف ومن حيث تطبيق المبدأ وقع الاختلاف، هذا تناقض؟ لا، ما السبب؟ أن الاختلاف من حيثية أخرى ليس من نفس الحيثية، الحيثية الأولى هي إخبار (الاجماع تعريفه هو اتفاق الكل) الحيثية الثانية هي إخبار ثانٍ (لم يقع اتفاق من الكل على هذا التعريف) يعني ثم إخباران ليس إخبار واحد فقط حتى يكون هناك تناقض.

فنفي تعدد الحيثيات أراه يتصادم مع البديهة، فأنتم تجعلون الخبر والحكم على الخبر شيئاً واحداً وحيثية واحدة وهذا قول غريب والله.

-وقال عن (نعم الاختلاف في مسألة لا يضر..): مفهوم أخي سلطان وجزاك الله خيراً على ما تقوم به من إرشاد.

يعني المسألة حلّها في اللغة موجود بشكل وافي، حتى أعطيكم ما التناقض فيه أظهر، وهو خبر الشخص (كلامي كله صادق) وقلنا أن كلامه هذا كاذب، تناقض؟ لا، ما السبب؟ أن هناك إخباران، إخبار أول وهو قوله (كلامي كله صادق) وإخبار ثاني وهو قولنا (قولك كلامي كله صادق، كاذب)

فثم إخباران، والاعتراض على ذلك هو إشكال على الواضحات، وهنا التناقض أخفى فلو قال شخص (الاجماع هو اتفاق الكل) وقلنا له (اتفاق الكل، ليس عليه اتفاق من الكل) تناقض؟ لا، ما السبب؟ ثم إخباران، الإخبار الأول (الاجماع هو اتفاق الكل) الاخبار الثاني (قولك اتفاق الكل، ليس عليه اتفاق من الكل) لا تعارض فهذا إخبار أول وذاك إخبار ثاني، ليسا نفس الخبر حتى ننفي تعدد الحيثيات.

قلت: ١-الاجماع (اتفاق الكل) دعوى.

٢-هذه الدعوى لتثبت لابد من اثبات تحقق وقوع اتفاق الكل في الواقع.

٣-فإذا ثبت عدم تحقق اتفاق الكل في الواقع، فدعوى الاجماع تلك تبطل.

هذه خلاصة الحجة.

خلينا من اللغة والصور والأمثلة الخارجة عن هذه النقطة بالضبط.

الآن، في أي واحدة من هذه النقاط لديك اعتراض؟

قال: حجتكم هذه صحيحة، لو قال شخص أن الكل اتفق على انتخاب شخص، ولكن ظهر أن الكل لم يتفق على انتخابه، فدعواه باطلة.

حبيبنا سلطان هذا انا لست ضده، أنا الذي أناقشه هو ما يلي:

قلتم {إن كان الشيء يتضمّن جوهرياً نقيض الاختلاف ثم وقع فيه الاختلاف فهو باطل} والسبب الذي طرحتموه في تعليل بطلانه هو أنه يؤدي لاجتماع النقيضين، شرحت لكم أنه لا يلزم منه اجتماع النقيضين من خلال التفريق بين الاعتبارات وأن هناك خبر وهناك حكم عليه وهما شيئان متغايران وأن هناك إخباران وليس إخباراً واحداً، يعني أنظروا أنا لا أناقش قولكم أن هناك اشخص ادعى اتفاق الكل ولكن اتفاق الكل لم يقع فدعواه باطلة، نعم باطلة وأي عاقل يعارض ذلك؟بل نقاشي هو كما ذكرت لكم دعواكم بأن الشيء لو كان يتضمن جوهرياً الاتفاق فلو لم يقع فيه الاتفاق فيلزم اجتماع النقيضين، هو عين قولنا لو كان الشيء يتضمن جوهرياً الصدق فلو لم يقع فيه الصدق فيلزم اجتماع النقيضين "شبهة الجذر الأصم" هي عينها بالحرف فقط أعيدوا النظر أخي سلطان وسترون ذلك.

قلت: لا.

قال: لا إشكال، فكثيرٌ من المطالب والمسائل لعلّ الله يفتح بيانها علينا إن شاء الله فيما بعد، نسأل الله لنا ولكم الخير وزيادة أحبابنا.

قلت: النقيضان في المسألة بيانهما كالتالي:

١-الشريعة مؤسسة على الحقيقة.

٢-الأصول لابد من أن تكون لها حقيقة.

٣-أصل الإجماع بمعنى اتفاق الكل هو أصل شرعي.

٤-اتفاق الكل لم يقع فلا حقيقة له.

٥-اتفاق الكل لم يقع لا على تعريف الاجماع، ولا على تطبيقات الاجماع.

بالتالي: ادعاء وجود اتفاق الكل في واقع الأمة بينما واقع الأمة ليس فيه اتفاق الكل حتى على أصل الاتفاق هذا هو تناقض واقعي وليس تناقضاً لغوياً صورياً فقط.

قال: كلامكم صحيح، لعلّ الأمر يتضح كالتالي أنظر أخي سلطان سأسألك. لو قال شخص (لقد وقع اتفاق الكل) واكتشفنا أنه لم يقع وقلنا له دعواك باطلة. الآن قولنا عن دعواه بأنها باطلة، تناقض ؟ يعني دعواه لا تطابق الواقع، فنقول: هي تناقض الواقع. هذا شيء مختلف تماماً عن برهانكم حبيبنا سلطان انتم لا ترجعون التناقض إلى كونه يخالف لوح الواقع بل

تقولون أنه في نفس الخبر يقع تناقض إن لم يوافق الواقع، يعني انتم تعيدونه لنفس التعريف. هو نفسه لو قال أحدهم (كلامي كاذب) فإما أن كلامه هذا يطابق الواقع أو لا يطابق الواقع، وفي كلتا الحالتين فلا يجتمع النقيضان وأنتم اعترفتم أن ثم حيثيتان، حيثية الخبر وحيثية الحكم على الخبر، طالما أنكم قلتم "تناقض واقعي" يعني الحكم الواقعي هو بطلان دعواه، فثم حيثية قضية وثم حيثية واقع هي مِلاك الصدق والكذب. نتفق كلانا أن دعوى اتفاق الكل باطلة، ولكن بأي شيء هي باطلة؟ قلتم بطريق العقل يلزم منها اجتماع النقيضين، هذا شيء مختلف تماماً عن قولكم أن دعواه لا تطابق الواقع، فأنا أقول هي لا تطابق الواقع ولكن أين اجتماع النقيضين؟ لو قلتم: يجتمع النقيضان بمعنى أن الدعوى هي نقيض الواقع والواقع نقيض الدعوى، فهذا ليس اجتماعاً للنقيضين، نعم يمكن أن نقول الدعوة تناقض الواقع لا إشكال، ولكن في كلامكم أنتم أعدتم التناقض لنفس الخبر يعني الخبر بنفسه يتناقض مع نفسه من نفس الحيثية لا أن الخبر نقيض الحكم على الخبر، يعني أعدتم بطلان الدعوة لنفسها لا أنها متغايرة ومتباينة عن حكمنا على هذه الدعوة بالنظر للواقع نفسه، بل هذا ما أنا منذ البداية أشرحه. اجتماع النقيضين يكون بأن تكون الدعوة (ثم اتفاق من الكل وعدم اتفاق من الكل) يعني في نفس مقام الدعوة لا أن اجتماع النقيضين يكون بأن الدعوة (اتفاق الكل) والواقع (عدم اتفاق الكل) . فرقٌ بينهما، برهانكم بالمختصر أنها إن لم تطابق الواقع فالدعوة تتناقض مع نفسها، والحق انها لا تطابق الواقع يعني الواقع "يحكم" ببطلانها ونقضها، بالتعبير الذي في البداية: الخبر هو الدعوة والحكم على الخبر هو الواقع، فأين التناقض ؟ لا يكون إلا بتوهم أن الدعوة والواقع شيء واحد، فالدعوة اتفاق الكل والواقع عدم اتفاقهم فيجتمع النقيضان، وليس كذلك. أنا أتفهم صعوبة اقتناص المُراد من الكلام نعم هي مسألة عويصة يعني حتى الكبار من المحقّقين زلّوا فيها، ولكن كما قلت الحلّ يكون بالتروِّي والتأمّل فيها لبعض الوقت وإن شاء الله تظهر لكم. يعني ربّما أشرحها أكثر وترون فيه إعادة للكلام ونحو ذلك وهذا أتفهمه بكل صدق، وقد طرحت بيانها هنا، وأقول النقاط الخمس التي ذكرتموها ليس فيها اجتماع للنقيضين، بل فيها أن الدعوة تناقض الواقع، بالمختصر انتم تقولون كما أقول أنا: الحكم على الخبر هو بطلان الخبر. يعني "الواقع يحكم على هذه الدعوة أنها باطلة" هذا يختلف تماماً عن اجتماع النقيضين، تريدون تسميته اجتماع نقيضين لا إشكال هذا شأنكم ولكن اجتماع النقيضين كما قلتُ يكون بأن الدعوة تناقض الدعوة بعينها لا أن الدعوة ينقضها الواقع..

قولنا: أ نقيض ب

وقولنا: أ تُناقِضُ ب

يختلف كليّاً عن قولنا: أ بعينها ب.
الاثنتان الأوليتان ليستا اجتماعاً للنقيضين، الثالثة هي اجتماع للنقيضين. فهل قولنا: أ نقيض ب. اجتماع للنقيضين؟ كلّا، تبيان أن أ تناقض ب شيء وأن أ تجتمع مع ب التي تناقضها شيء آخر كليّاً، قولنا الدعوة تناقض الواقع شيء وقولنا الدعوة تجتمع مع الواقع الذي يناقضها شيء آخر كليّاً .
هكذا الأمر، فالحمدلله الذي نوَّرنا بحكمة الإشراق تنويرا ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيرا .

قلت: نعم، فهمتك حبيبنا. لكن مع ذلك أنا بيّنت الحجة من أكثر من وجه، وليس وجهاً واحداً، واتفقنا على بعض هذه الوجوه وخصوصاً المهم الجوهري منها فالحمد لله.
لكن أرجع فأقول: بل يوجد اجتماع نقيضين حتى بالمعنى الذي شرحتموه الآن.
تقولون "اجتماع النقيضين يكون بأن تكون الدعوة (ثم اتفاق من الكل وعدم اتفاق من الكل) يعني في نفس مقام الدعوة". هذا أيضاً أقول به.
الدعوى هي الاجماع أصل. لكن في نفس كلام الأصوليين بيان عدم اتفاق الكل في ذات الاجماع. فاجتمع في كلام الأصولين ذكر الاتفاق وعدم الاتفاق من كل وجه أصلي وفرعي.
فما الذي بقي حتى يكون جمعاً بين النقيضين في مسألة الاجماع إن لم يكن هذا؟
وقولك "ثَم اتفاق" ما معنى "ثَم"؟ ثَم أين؟
في الشرع، في الواقع، في الذهن؟ أين بالضبط.
إن قلت "في الشرع" رددناه بإثبات الاختلاف في الشرع، فيكون تناقضاً.
إن قلت "في الواقع" رددناه بإثبات الاختلاف في الواقع، فيكون تناقضاً.
إن قلت "في الذهن" رددناه بأن بحثنا ليس في الذهن بل عن الشرع والواقع، وكذلك رددناه بوجود اختلاف ذهني في تعريف الاجتماع أصلاً وفرعاً، فحتى الصور الذهنية للأصوليين تتضمن تعريفات مختلفة.
فمن كل وجه لابد من التناقض.

قال: نعم هو لا شك كلانا يبطل الاجماع بهذا التعريف يعني بتعريف اتفاق الكل هو باطل، كل حوارنا بطرق اثبات بطلانه، أنتم طرحتم عدة طرق وفيها الفائدة العظيمة ولكن كان لدي تعقيبات عليها فقط وليست غايتي بتاتاً الجدال والمشاحنة ونحو ذلك بل هو بيان الحق فيها

حبيبنا سلطان عسى أن كلامنا كان خفيفاً عليكم بإذن الله والله يزيدنا جميعاً من فيوضاته وأنواره.
الآن أقول بخصوص قولكم أن هناك اجتماع للنقيضين حتى بالمعنى الذي أنا شرحته، هنا سأشرح فرقاً آخر بين اعتبارين أو حيثتين، أنظروا أخي سلطان الأمر كالتالي:
أنتم قولكم: [ الأصوليين يدعون الاجماع، وفي نفس كلام الأصوليين بيان عدم اتفاق الكل في ذات الاجماع. فاجتمع في كلام الأصوليين ذكر الاتفاق وعدم الاتفاق من كل وجه أصلي وفرعي.]
أقول: أيضاً هنا يجب التفريق بين اعتبارين، الأول اعتبار الاجماع البسيط، والثاني اعتبار الاجماع المنقول، ولا تعارض لاختلاف الاعتبارين، فهنا وجهان او اجماعان متغايران الأول وجه وهو الاجماع البسيط والثاني وجه آخر وهو الاجماع المنقول الذي في كلام الأصوليين .
ولا تناقض لاختلاف الوجهين.
نفس الشيء، حل التناقض يحتاج فقط التفريق بين الاعتبارات
هناك حجة قريبة ممّا ذكرتم وهي [يلزم من حجّية الإجماع عدم حجّيته، للإجماع على عدم حجّية الإجماع، و هذا خلف، و ما يلزم من وجوده عدمه يكون مصداقا للتناقض فيكون محالا.]
الرد عليها يكون بنفس هذا الرد أيضاً.
-وقال عن (..وقولك "ثمّ اتفاق"..): أما هنا، فنعم أتفق معكم أنا أنفي وجود اتفاق في هذه المقامات سواء شرع،واقع،ذهن الخ...، ولكنني لا أقول هذا يدل على اجتماع النقيضين، للأسباب السابقة الذكر. يعني أبطله ولكن لا أقول أنه يدل على اجتماع النقيضين، هكذا يعني.
باركك المولى ختاماً .

قلت: الأصوليون يدعون وجود الاجماع في الشرع أو الواقع أو الذهن.
الأصوليون أيضاً ينفون أو يلزمهم ضرورة نفي وجود الاجماع في الشرع والواقع والذهن، ومنه ذكرهم اختلاف الناس في الاجماع.
بالتالي، اجتمع لديهم اثبات الإجماع ونفي الاجماع. وهو تناقض.
وأما البسيط والمنقول، فكلام غير مفهوم في هذا المجال، ولم تبينوه تفصيلاً مبرهناً.
التناقض لا ينحل دائماً، ولا داعي لوضع اعتبارات غير موضوعة في واقع المسألة.

قال: هم يدعون وجود اجماع بسيط، وأما ذكرهم اختلاف الناس في الاجماع هذا منقول، يعني اعتبار آخر.

بخصوص البسيط والمنقول، فهذه اعتبارات لم أضعها من عندي بل هي موجودة في كتب الأصول، راجعوا مثلاً كتاب بيان الأصول لصادق الشيرازي وهو من ١٠ مجلدات، ولكن تحديداً يذكر في المجلد الأول أنواع الاجماع، التي منها البسيط والمنقول ويذكر انواع اخرى كالمركب وغيره إلخ... فهذه الاعتبارات موضوعة في المسألة راجعوها إن شاء الله تفيدكم أخي سلطان.

تقسيمات الاجماع لبسيط ومنقول وهكذا مذكورة في أماكن عديدة عند الأصوليين، فراجعوها إن أردتم لعلّها تفيدكم في أمور كثيرة بإذن الله

قلت: مسألتنا هنا لا علاقة لها بالبسيط والمنقول
ما قيمتها بحسب كلامنا نحن هنا؟
ماذا تغيّر في بحثنا؟

قال: ما وقع شيء وذكر الذي وقع شيء آخر، الأول بسيط الثاني منقول، إذن يرتفع التناقض. هكذا.

قلت: ما فائدة هذا التشقيق؟
ذكر الذي وقع يتعلق بالذي وقع. كلامنا عن ما وقع.
أين في كلامي التفريق بين ما وقع وذكر الذي وقع، وما علاقته ببحثنا.
كلامي عن حيثية محددة وأثبت فيها التناقض
أما النظر إلى حيثية أخرى وجعلها رافعة للتناقض فخروج عن موضوع البحث.
وسيلتنا للكلام عن ما وقع هو "ذكره". أيضاً هذا التفريق لا داعي له بين اللغة الواقع، وبين اللغة والفكرة، طالما أن كلامي مفهوم لك فلا داعي لوضع اعتبارات أخرى.

قال: أنظروا حبيبنا الأمر كالتالي:
حجتكم قائمة على جعل الاتفاق الذي يدعيه الاصوليون في نفس مقام عدم الاتفاق الذي يذكره الاصوليون وبالتالي نصل للتناقض. وأنا شرحت أن هناك مقامان، الاتفاق يقع في

حيثية او باعتبار ما والاختلاف يقع باعتبار آخر فلا تناقض. يعني مقام وقوع الاتفاق شيء ومقام ذكر الاختلاف او ذكر الاتفاق شيء آخر.
فدعواهم بوقوع الاتفاق مع ذكرهم لوقوع عدم الاتفاق ليس فيه تناقض.

قلت: نعم يا حبيبنا لا تعيد في ذكر هذا فهمته.
كيف يكون دعواهم بوقوع الاتفاق مع ذكرهم لعدم الاتفاق ليس تناقضاً !؟
بيّن وجه عدم الملازمة.
أنا أدعي أنك قاتل، ثم أقول أن القتل لم يقع منك، هذا ليس تناقضاً؟ يعني إذا ذهبت إلى المحكمة وقلت "كمال قاتل" يعني صدر منه القتل. ثم قلت "كمال لم يقع منه قتل". هذا ليس تناقضاً في الدعوى؟

قال: الاجماع = الاتفاق
الاجماع البسيط = الاتفاق البسيط
الاجماع المنقول = الاتفاق المنقول
الاتفاق وقع في البسيط وعدم الاتفاق وقع في المنقول، فأين التناقض هكذا ؟
عسى توضَّح إن شاء الله.

قلت: لا لم يتوضح أبداً. ألقيتم مصطلحات بلا روح تحيي الموضوع.
الاتفاق لم يقع في أي مرتبة من مراتبه.
إذن كيف وفقتم بين وقوعه وعدم وقوعه؟
لو وقع الاتفاق من وجه أو مرتبة، ولم يقع من وجه أو مرتبة، لصح عدم التناقض.
لكن الواقع وقوعه الاختلاف في كل مراتب الاجماع.
أرني وجهاً لوقوع الاتفاق في الاجماع حتى أُسلّم لك باحتمال عدم التناقض.

قال: أرى المسألة واضحة صراحةً التفريق بين الواقع والمنقول، الاجماع البسيط هو الاجماع الواقع والاجماع المنقول هو ليس اجماعاً على الحقيقة بل "إخباراً عن الاجماع"
الآن هنا الاصوليون عندهم وقع الاجماع/الاتفاق في الواقع، ثم نقلوا أن ثم عدم اتفاق حصل، تأملوا أخي سلطان لم يقولوا أن الاتفاق وعدمه حصل في نفس المرتبة بل قالوا الاتفاق حصل في الواقع والاختلاف حصل في الإخبار.

قلت: تقول (الاتفاق حصل في الواقع) ونسبت ذلك للأصوليين. الآن، أي دليل هذه الدعوى؟ مَن قال أن الاتفاق حصل في الواقع؟
أي اتفاق وأي واقع؟
اتفاق في تعريفه؟ في تطبيقه؟
واقع الشرع؟ واقع الأمة؟ واقع الذهن؟

قال: الآن هنا يجب التنبُّه لشيء، نحن نناقش كلام الاصوليين هل فيه تناقض أم لا هذا في مقام الإثبات، أما بحثه في مقام الثبوت هذه قضية أخرى نبحث فيها لا مشكلة، ولكن هنا النقاش هل الاصوليون ناقضوا انفسهم ام لا.

قلت: هنا وصلنا للمهم الذي تدورون حوله أخي كمال منذ ساعات.
أنت ترى أن الاتفاق حصل في الواقع ولم يحصل في الاخبار.
أنا أقول لم يحصل لا في الواقع ولا الاخبار (أياً كان معنى ذلك).
الآن لحل الأمر: بيّن أين حصل الاتفاق في الواقع؟ إذ لو ثبت ذلك لانتهى الجدال.
فإما تثبته فأسلّم لك بوجود احتمال عدم التناقض، وإما لا فيثبت التناقض.

قال: لا ابداً لا أراه حصل في الواقع وقد نفيته قبل هذه الرسائل في الأعلى، ولكن أنا أشرح بحسب الاصوليين ومبانيهم هل هم متناقضون ؟ لا

قلت: نعم، الأصوليون تناقضوا، وكل كلام عن الاجماع بمعنى اتفاق الكل متناقض.
لا تُدخل مصطلحات جديدة في البحث لا تفيد فيه.
إذن سبحان الله، تقر بأنه لم يحصل في الواقع، وكلامي الأصلي لا يتعلق بالضرورة بالأصوليين وإن كان يشملهم بالتبع. فالآن تقبل أنه من حيث الواقع الأمر متناقض إذ لا وجهين لهما؟
الأصوليون اختلفوا في الاجماع، والاختلاف نقيض الاتفاق، والاجماع اتفاق مطلق، فهما تناقض.
وأما الأصولي الذي له تعريف آخر للإجماع غير الاتفاق المطلق فخارج عن نطاق بحثنا.

قال: لالا، أنظروا أخي سلطان، الآن الاصوليون عندهم وقع الاتفاق بين الناس وفي نفس الوقت ينقلون عدم الاتفاق بين الناس، هنا تناقضوا؟ لا فهم يبنون بحسب اعتبارين مختلفين،

اعتبار الوقوع واعتبار النقل عن الوقوع، هذا بحسب مبانيهم يعني نتحدث في مقام الاثبات هنا.
أما بحسب الواقع فالمسألة اصلاً غير موجودة، يعني حين ننفي وقوع الاجماع في الواقع فالمسألة التي نطرحها بخصوص الاصوليين لن توجد.
أتعنون بالاتفاق المطلق اتفاقهم على كل شيء ؟
وهنا أقول بخصوص القتل الاصولي هكذا يرى المسألة:
حادثة واقعة (كمال قتل فلان)
هو نقلها وقال "كمال لم يقتل فلان)
هل وقع هذا اجتماع نقيضين؟ لا فالحادثة الواقعة شيء ونقل الحادثة الواقعة شيء آخر
الآن هل كمال في مقام الواقع قتل فلان ام لا هذا مبحث آخر ولكن نتحدث بحسب الاثبات فنقول أنه لا تناقض.
وهكذا الاصولي يرى:
حادثة واقعة (اتفاق مطلق)
هو نقل وقال "لم يقع اتفاق مطلق"
هل وقع هذا باجتماع النقيضين؟ لا على التفريق الذي شرحت، بين البسيط والمنقول.
الآن هل وقع اتفاق مطلق في مقام الواقع أم لا مسألة أخرى تماماً، ولكن نحن نتحدث هل الاصولي يتناقض مع مقالته أم لا، الحقيقة لا، ولو أردنا النقاش في مقام الثبوت وقلنا لا يوجد اتفاق مطلق في الواقع ولا في الشرع ولا في الذهن، لا يعني أن الاصولي متناقض مع نفسه، نعم ما رآه أن ثم اتفاق مطلق في الواقع يناقض الواقع ولكن لا يعني اجتماع النقيضين، كتبت هذا في الأعلى سابقاً، فرقٌ بين الدعوة التي تناقض الواقع فنقول "هذا تناقض" وبين الدعوة التي تتسق وتناقض الواقع في نفس الوقت فنقول "هذا جمع للنقيضين" .
فالأصولي ناقض الواقع ولم يتناقض مع نفسه.
هكذا نقول.

قلت: طيب يا سيدي ولا يهمك.
وصلنا الآن مرحلة أخرى مشتركة.
أنت تقر بأن (الأصولي ناقض الواقع).
هذا ما يهمني في جوهر الأمر، أنا أتكلم وأنظر إلى الواقع، وما عندي كثير اهتمام بغير الواقع.

فهذا القدر فرغنا منه بحمد الله.

أما قولك أنه عند الأصوليين (وقع الاتفاق بين الناس) فهذه الدعوى التي طالبتك بالبرهنة عليها، واكتفيت بإعادة الدعوى بنقلها من جديد !

وأما قولي "الاتفاق المطلق" يعني اتفاق كل الأصوليين على تعريف الاجماع، أو اتفاق الأمة كلها على أمر ما من كل وجه. تصح على الوجهين، فتخرج مسألتين. وحلهما عندي واحد.

الاجماع اتفاق مطلق ، بالتالي أي اختلاف ينسف الاجماع. فلما أثبتوا الاجماع حين وضعوا النظرية، ونفوا الاجماع حين شرحوا النظرية وحين نظرنا إلى واقع الأمة، فقد ناقضوا أنفسهم وناقضوا الواقع.

أنت تقول: ناقضوا الواقع ولم يناقضوا أنفسهم.

أنا أقول: بل ناقضوا الواقع وأنفسهم.

فالمسألة الآن: هل ناقضوا أنفسهم؟

الجواب: اختلفوا في كل المسألة أصولاً وفروعاً، بالتالي ناقضوا أنفسهم لأنهم أثبتوا أمراً جوهره عدم الاختلاف.

أما عن شرحك لمثال القتل، فأيضاً خروج عن الموضوع.

محامي الدولة رفع عليك دعوى قتل، قال "كمال قاتل". ثم في ثنايا صحيفة الدعوى وجدته يقول "كمال لم يصدر منه قتل". الآن: هل تستطيع أن تقول للقاضي"هذا متناقض مع نفسه وفي دعواه، لأنه نسب لي القتل ونفى عني القتل، والقتل واقعة واحدة لا تحتمل الاثبات والنفي بالنسبة لي". أم لا؟

بالمناسبة: أنا الآن بصدد دراسة مبحث الإجماع من كتاب الشيخ صادق الشيرازي الذي ذكرته لي.

في المجلد الأول، ص ٣١٠، يبدأ بذكر ثلاثة أنواع من الإجماع، المحصل البسيط والمحصل المركب والمنقول، ثم يبين البسيط منها فيقول:

(اتفاق عامة فقهاء الشيعة من الغيبة الصغرى حتى اليوم على مسألة ما)

ثم في ص٣٣٧ يذكر إشكال التناقض "يلزم من حجية الاجماع عدم حجيته للاجماع على عدم حجية الاجماع"

ويحل التناقض بالتمييز بين الاجماع البسيط والمنقول، وأن تلك الحجة تصلح لنقض الاجماع المنقول لا المحصل البسيط.

أقول: فإذا ثبت أن تعريفه للاجماع المحصل البسيط لا وجه له أصلاً في الإسلام، لأنه حصر الاتفاق بفقهاء الشيعة كما قال، ولا وجه لتخصيص هؤلاء دون سواهم، بل هو نفسه قد قرر في

ص٣٣١ أن إجماعه الشيعي حجة "لبناء العقلاء" وجعل الأدلة الأخرى كلها مشكلة وفي أحسن الأحوال مؤيدات.
وعلى ذلك: تعريفه للاجماع البسيط باطل، فيبقى الكلام عن الاجماع المنقول فيثبت التناقض هناك لعدم المعارض المميز المعتبر.
هذه حجة أخرى، لكن سأكمل دراسة الفصل كله إن شاء الله ثم ننظر أكثر.

ثم بالنسبة للاجماع المحصل المركب فهو فرع المحصل البسيط، فما ورد على البسيط يرد على المركب من النقض.

ثم بالنسبة للاجماع المنقول فيقول في ص ٣٥٦ في تعريفه "وهو الإجماع المنقول بخبر الواحد". إذن يقصد بالمنقول الذي نقله واحد ! يعني شخص واحد أو بضعة أشخاص بشرط "ما يوجب العلم من التواتر ولذا عدّوا الخبر المستفيض من أقسام الخبر الواحد".
ثم ذكر الأقوال في حجية هذا النوع من الإجماع فقال "فيه وجوه وأقوال: ١-الحجية مطلقاً. ٢-عدمها مطلقاً. ٣-الحجية إذا كان متعلق النقل معلوم الحسية. ٤-الحجية إذا لم يكن متعلق النقل معلوم الحدسية أي احتمال كون النقل حسياً. ٥-الحجية إلا إذا كانت هناك أمارة تدل على أن المنقول مظنون الحدسية..٦-..حجية نقل القدماء الإجماع لاحتمال الاستناد إلى السماع عن المعصوم ولو بواسطة"
أقول: هذه ستة أقوال ! من الحجية مطلقاً إلى عدم الحجية مطلقاً ، وبينهما أربع أنواع من الشروط للحجية.
فهي تتضمن التناقض إذن من وجهين على الأقل:
الأول اشتمالها على الرأي ونقيضه، أي الحجية مطلقاً وعدم الحجية مطلقاً. وكذلك من زاوية أخرى، اشتمالها على الحجية بشرط والحجية مع عدم الشرط.
الثاني وقوع الاختلاف فيها.
فهذا بالنسبة للاجماع المنقول.

إذن الاجماع البسيط والمركب التابع له لا حجية من الأصل.

والاجماع المنقول متناقض كما رأيت.
فما الذي وجدته في كلام الشيرازي يغيّر ما قلته أنا ويثبت اعتبارية وكثرة حيثيات الإجماع ؟

بل حتى تعريفه للاجماع البسيط بأنه (اتفاق عامة فقهاء الشيعة) مدخول على الأقل من ثلاثة أوجه.
الأول، شبهة معنى (عامة) هل يقصد كل فقيه أم أكثر الفقهاء؟

الثاني، الاختلاف في تعريف الفقيه، ثم الاختلاف في تشخيص الفقيه في العصر بعد تعريفه نظرياً، ومعلوم وقوع الاختلاف في المقامين معاً.
الثالث، شبهة (الشيعة)، فهل يقصد الإمامية فقط أم كل الشيعة مطلقاً؟
فحتى هذا التعريف مدخول كما ترى من نفس حيثيات ذاته. فضلاً عن كونه منكسراً لتخصيصه الإجماع بالشيعة من دون المسلمين.

أما أدلته على الإجماع البسيط فيكفي مثلاً ملاحظة قوله في حجة اللطف "فإذا أجمعت الأمة على قول واحد، انكشف عدم مصلحة في خلاف هذا القول".
أقول: هناك قال "فقهاء الشيعة"، وهنا قال "الأمة"، فتأمل. اجماع الأمة شيء واجماع فقهاء الشيعة بعد عصر الغيبة تحديداً شيء آخر، تلك دائرة أوسع.
اللهم إلا أن يحصر الأمة بفقهاء الشيعة ؟!

الكلام يطول في هذا الباب ولعله يستحق كتاباً، لكن ما أردت تبيينه أنه لا وجه بذكر هذه الحيثيات والمؤلفات في نقاشنا، وكلامه بالعكس يعزز ما ذهبت أنا إليه من قبل.

(فرضي بذلك ولم يعقّب).

...
عدوان الوهابية المجرمين المحرومين في مسألة التوسّل بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم والأولياء الصالحين:

التوسّل بالأسماء الحسنى متفق عليه، التوسّل بالأعمال الصالحة أيضاً مقبول عموماً، وأكثر المسلمين على جواز التوسّل بالذوات النورانية كالنبي والأولياء وإنما اختلق الخلاف في ذلك الوهابية وأشباههم ولم يكتفوا بعدم تجويز ذلك وتخطئة صاحبه حتى رموه بالشرك والكفر بالله العظيم.

مما يدلّك على عنادهم وعدوانهم على الأمّة أنهم يجيزون التوسّل بالأسماء الحسنى وبالأعمال الصالحة، ولا يرون ذلك شركاً. مع أننا إذا دققنا النظر سنرى أن توسّلك بالأسماء الحسنى إنما هو توسّلك بفهمك أنت لهذه الأسماء وهو توسّل بعد ذلك بالحروف التي تشكّل هذه الأسماء فتقول "أسألك يا عزيز" مثلاً أو "إنك أنت الوهاب" وهو توسّل بصورة هذه الحروف العربية، فأنت من جهتين متوسّل بمخلوق ومحدود، من جهة فهمك ومن جهة لسانك. هذا بالنسبة للأسماء. وأظهر من ذلك، هو توسّلك بالأعمال الصالحة، فعملك منك وهو فرع ذاتك، "نجّني من فرعون وعمله"، فالعمل فرع الذات والعمل نسبته لك إنما هو لتمثّل ذاتك به،

فهنا أيضاً توسّل بمخلوق من جهتين، الأولى جهة عملك وهو مخلوق محدود، والثانية جهة ذاتك التي أنشأت العمل.

ويزيدك دلالة أنهم لو أرادوا إيجاد تخريج صحيح وسليم للتوسّل بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم لوجدوه بيُسر حتى على أصولهم هي المجيزة للتوسّل بالأسماء الحسنى وبالأعمال الصالحة. أما على أصل التوسّل بالأسماء الحسنى، فإن النبي هو رسول الله ورحمة الله "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين"، فالتوسّل به هو توسّل بحقيقة الاسم الذي أرسله، "إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم" "ما رميت إذ رميت ولكن الله رمى" "مَن يطع الرسول فقد أطاع الله" "الله ورسوله أحقّ أن يرضوه" "سيؤتينا الله من فضله ورسوله"، فكم من آية في كتاب الله أقام فيها رسوله مقام نفسه المتعالية جلّ وعلا، بالتالي التوسّل برسول الله هو توسّل باسم الله من جهة صحيحة كما سبق. وأما على أصل التوسّل بالأعمال الصالحة، فإن توسّلك بالنبي مبني على إيمانك بالنبي ومقامه عند الله، وإيمانك من عمل قلبي، بل أصلح أعمال القلوب، كما قال "ذلك ومَن يعظّم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب"، والتعظيم فرع الإيمان، فقد يكون الإيمان بدون تعظيم، ثم الإيمان مع التعظيم، فإذا كان التعظيم من تقوى القلوب فإن الإيمان أكبر منه في ذلك، فضلاً عن أن التوسّل برسول الله مبني على تعظيمه ومعرفة عظيم قدره عند ربه، فيكون توسّلك به توسّل بإيمانك وبتعظيمك له، وكلاهما من التقوى، ويجوز التوسّل بالأعمال الصالحة عموماً التي التقوى رأسها وجماعها.

إذن لا وجه للاعتراض أصلاً على المتوسّلين بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم، نقول لا وجه للاعتراض، وأما التكفير والرمي بالشرك فإن الرامي بالكفر إن كذب فيرجع تكفيره عليه، وبهذا يكفر الوهابية جميعاً بتكفيرهم المسلمين بسبب مسألة التوسّل.

قالت: كيف توسل بصورة الحرف !!!؟؟؟ ..اتوسل بالله الذي من صفته ان يهب العطايا فأقول رب الوهاب هبني من لدنك.

قلت: قولك كذا وكذا هو استعمال لحرف تتقربين بذكره إلى الله. فهل تدعين بصمت أم باستعمال حروف ولغة عربية تعبّرين بها عن الله والطلب منه؟

التوسل ليس بالله بل التوسل إلى الله "يبتغون إلى ربهم الوسيلة" "ابتغوا إليه الوسيلة".

قالت: نطقي للحرف ليس هوالذي يقربني الى الله اتقرب بالمعنى والشعور وادراكي. الصم البكم لاينطقون الحروف ألا يعبدون الله ؟؟ بشعورهم وادراكهم الداخلي.

قلت: عليكي نور، هذا يعني التفريق بين الصم البكم وبين الذين ينطقون بالحروف. فلما تنطقي بالحرف فأنت تستعملينه وسيلة للتعبير والتقرب إلى الله، كل حرف قرآني مثلاً فيه حسنات، والنطق بالدعاء من التقرب. هذا دليل على التقرب بالنطق وهو مخلوق.

ثم حتى قولك عن التقرب بالإدراك والشعور، هو دليل آخر على التقرب بمخلوق، فإدراكك وشعورك ووجدانك وأفكارك هذه كلها محدودة مخلوقة أيضاً. فالتقرب بالألفاظ والمباني مثل التقرب بالمقاصد والمعاني، الأولى أرضية والثانية سماوية، لكن كلاهما مخلوق محدود وهما من ذاتك، فأنت على الحالتين تتقربين بذاتك وتتوسلين بصفاتك. وحتى الصم البكم تقربهم هو بمثل ذلك المعنى.

فالكل يتوسل بذاته وبآثار ذاته. والأثر تابع للذات. ففي نهاية التحليل، الكل يتقرب بذات مخلوقة محدودة. وهكذا هو التوسل بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم من وجه.

...

قالت: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.. الطريق عندي يشتد وعورة لكن الله أشد ظهورا ومعية الحمدلله .. حابة اعرف أوجه رأيك في فكر معين النابع من بما أننا العدم والله الفاعل فينا فنحن هو فإنني أنا الله وكل أنا متمثله هي الله وما ينحدر منها من أفكار تواليك.

قلت: وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته. لم أفهم السؤال. أو المطلب.

قالت: اللي يقولو ب أننا عدم وكلنا تجليات لله ويسهبو في هذا المجال حتى يقولو إنني أنا الله ويقصدو بها أنهم عدم والله هو ال فاعل فيهم مثلما قال الله عن موسى إنك أنت الأعلى وكذلك يسقط كل افعال الله واسمائه في القرءان هل ترى في هذا الفكر تعالي على الله سبحانه ؟ وإن كان فأين مسار التصحيح فيه. يسقط الأسماء عليه.

قلت: أحياناً كلمة الحق تقال بقصد باطل.

و"أنا الله" من كثير من هؤلاء هي في الحقيقة "أنا ربكم الأعلى" التي قالها فرعون لكن بلباس إسلامي.

مسار التصحيح هو بالنظر في كيفية عمل هؤلاء، فإن الله رضي بالإسلام ديناً فلو كانوا فعلاً يرون أنفسهم عدماً لوجب أن يكونوا ألزم الناس لمقتضيات القرءان والشريعة والطريقة، ولو أدى ذلك إلى التضحية بأنفسهم وأموالهم، فهي في النهاية "عدم" كما يقولون. لكن أكثر هؤلاء لعلهم لا يصلّون أصلاً، بل لعل فيهم ملاحدة جبناء لا يستطيعون التصريح لأنفسهم أو لغيرهم بالإلحاد فيستترون وراء دعوى التجليات.

...

سألت عن أدلة كون القرءان منطوق ومكتوب ومحفوظ وهي مسألة ذكرتها في مجلس حضرته فكتبت لها: الآيات كثيرة، منها:
١-رسول من الله يتلو صحفاً مطهرة.
٢-ما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك.
وفي آيات أخرى لكن دلالتها أعمق وتحتاج شرح لبيان سبب الدلالة.

ومن أهم الأدلة نفس المصحف. أقصد خط المصحف. لأنه لا يمكن تصور هذا الخط بدون تعليم النبي لهم كيفية كتابته، من البسملة نفسها، فمثلاً "بسم" بدون ألف هنا و"اقرأ باسم ربك" في العلق بالألف، مع أن النطق واحد. فلو كان النبي بينطق فقط، فلابد من التساوي بينهما.
نفس الشيء مثلاً في "الم" و "حم". نطقها هو "ألف لام ميم" لكنها مكتوبة عند الكل ومعروفة للكل بصورة "الم"، فلو كان النبي بينطق فقط وهم بيكتبوا صورة نطقه لوجب أن تكون "حا ميم" .
مثال أخير "نعمة الله" و "نعمت الله"، أو "إبرهيم" و "إبرهم"، هذه كلها نطقها واحد ووردت بصور خطية مختلفة.

ودليل آخر: السنة.
فمعلوم عند الكل أن النبي كان عنده تقريباً ٤٠ صحابي وظيفتهم كتابة القرءان. فعلى أي أساس كانوا بيكتبوا لولا تعليم النبي؟
كان النبي يحرر الأسير المشرك لو علّم عشرة صبيان مسلمين القراءة والكتابة، وكان النبي موظف واحد يعلّم زوجته القراءة والكتابة. الآن، ليش كل هذا؟ مافي سبب رئيسي إلا حتى يكتبوا ويقرأوا القرءان، فهو كان كتابهم الوحيد الأصلي.
بل في أدلة ليس فقط أن القرءان كان مكتوب، بل حتى أحاديث النبي كانت تُكتَب.

من الأدلة القرآنية اللطيفة في الموضوع:
١-ورد ذكر القرءان ككتاب وصحف ورِق منشور. ما بقي شيء يعبّر عن أنه مكتوب بعد هذه الثلاثة.
٢-قال موسى عن الله "علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى". فالله نفسه يحفظ علمه في كتاب فلا يضل ولا ينسى، فالإنسان من باب أولى أن يضل وينسى بدون كتاب.

٣-آية الدَّيْن كلها شاهدة على موضوع الكتابة. لأن فيها أهمية كتابة حتى الدين في مال الدنيا الصغير، فما بالك بأقوال الآخرة الكبرى التي هي القرءان.
وهكذا أدلة كثيرة مباشرة وغير مباشرة.

الخلاصة: كون القرءان منطوق ومحفوظ في الصدور، لا خلاف فيه.
الخلاف عند البعض هو فقط في كون القرءان مخطوط أيضاً.

...
قال: جزاك الله خير ونفع بك حبيبي، مؤخرًا زادت الهواتف والمنامات المرتبطة باسم الله الرحمن ، ولو أمكنك مساعدتي في تأويلها فشكرًا لك.

قبل أقل من سنة سمعت هاتف يسألني : من أنت؟

أجبته: أنا ابن عبدالله

قال لي: لا، أنت ابن عبدالرحمن.

قبل أيام كنت في حال سخط وغضب وألم وحزن ووحشة

ونمت على هذا الحال فجاءني هاتف وقال لي مواساة وتبشير: "أنت ابن الرحمن"

فاستغربت تغير ابن عبدالرحمن إلى ابن الرحمن، وكأني استنكرت نسبتي مباشرة للرحمن

فقال: "وليس للرحمن ولد"

وقال: "ابن الرحمن له حقيقة.. وحقيقته الرحمن"

وقال: "الرحمن حقيقة الحقيقة"

ووقع بخاطري الحقيقة المحمدية حينها.

اليوم رأيت أنّي رسول الرحمن، أرسلني رحمة لشخص ما، هذا الشخص فتاة أعرفها وأتجنب الحديث معها كونها متعلقة بي بشدة وتثقلني بمشاعرها وتعلقها، رأيتها على مركب صغير، وتائهة في عمق المحيط وغياهب ظلماته الموحشة

وأنا أنظر إليها وجدت معها رحمة صغيرة من الرحمات الرحمانية، هذه الرحمة كانت تبعث لها نور ضئيل ينير لها مساحتها الصغيرة، وطيلة الوقت تسأل كائن الرحمة المنير عنّي، وعن حالي، وهل أنا بخير؟ وكنت منزعجًا من انها مازالت متعلقة ومنشغلة بي بدلا من الانشغال بحالها

كنت مستغرب ليه الرحمن أرسلني أنا خصوصا لها، خاصة وإنها متعلقة بي ومريضة بي، كنت قلق من فكرة إنها اذا شافتني وشافت أنواري بتتعلق بي أكثر، لكن كان اتباع الأمر الرحماني عندي أهم، فرحت حملتها، وطرت بها وأنقذتها من الظلمات.

ما هي دلالات وتأويل ورود الاسم الرحمن في هذه المواضع؟ فضلًا تأويلكم متى تسنّى لكم الوقت، وتقبّل الله منكم

قلت: هذه وسوسة شيطان "المسيح ابن الله"

فاستعذ بالله واحذر.

والشيطان يدخل على النفس حين نفتح نوافذ السخط والغضب والألم والحزن والوحشة. هذه خمس نوافذ فُتحت فيك فجاءتك الوسوسة.

أما "ابن عبد الرحمن" فجميلة. كن تابعاً لعباد الرحمن، انظر صفاتهم في أواخر سورة الفرقان واقتدِ بهم.

البنوة جنس من جنس الأبوة، وهذا ما فتح على النصارى باب الشرك. الحقيقة المحمدية مربوبة للرحمن وليس ابناً له "سبحان ربك رب العزة عما يصفون".

أما المرأة: فهذه نعمة أن تجد امرأة تحبك، فانظر السبب الحقيقي لإعراضك عنها ولعله سبب غير حميد، فارتبط بها شرعاً بالرحمة وبمقصد الرحمة.

واسم الرحمن يمد بالعذاب وبالرحمة "يمسك عذاب من الرحمن"، لكنه عذاب من الرحمة كألم الطبيب في العلاج وتوبيخ الأم لطفلها حين يخطىء.

ومن هنا تأمل الرحمة في باطن العذاب الذي يصيبك من هذه المرأة.

...

قال: قبل فترة سمعت احد الأشخاص المتخصصين في تنمية الذات يفسرون أيه (وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ) انه النسخة الأكمل فينا هي رسول الله مثل الإنسان الكامل. ما رأيك أو كيف أنت تفسرها.

أقول: هؤلاء وإن قالوا كلمة حق نادراً فإنهم يريدون بها الباطل والكفر والضلال. خلاصة كلامهم تكبير وتعظيم النفس، ليس أي نفس لكن نوع من الذهن والنفسية الأنانية السفلية المادية. خلاصة رسالتهم تضخيم الأنا الغافلة، جذب الناس ليدفعوا لهم الأموال عبر ضخ الكبر والزهو الفارغ بالذات الجاهلة.

أما بالنسبة لقوله تعالى {اعلموا أن فيكم رسول الله} فأصل معناها ليس "فيكم" بمعنى في نفوسهم وذواتكم، لكن "فيكم" بمعنى في مكانكم وزمانكم، بدليل "إذا كنت فيهم فأقمت

لهم الصلاة" و "فيكم سمّاعون لهم"، فهذه "في" لظرف الزمان والمكان، مع انفصال الإنسان عن الإنسان.

أما من قولهم "النسخة الأكمل فينا هي رسول الله" فهو بداية إضلال الناس لاعتقاد كل واحد أنه رسول الله، فيكفر برسول الله الحقيقي، صاحب القرءان الذي يقرأه هؤلاء بل يحرّفه هؤلاء ويأخذون الأموال من المشتركين معهم من خلال ذلك. فعل مثل ذلك النصارى في الغرب، دجاجلة هم رؤساء وشيوخ هؤلاء الدجاجلة العرب المتأسلمين.

لكن كل كلمة باطل فيها معنى حق ولو من وجه. ونعم، "فيكم رسوله" تشير من باب التفسير الباطني إلى وجود رسول الله في نفوس المؤمنين بل في كل نفس، "النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم". وذلك باعتبارات.

منها، أن الإيمان برسول الله يجعل للرسول نور وتجلي في نفس المؤمن، ومن هذا التجلي يحب الرسول ويتعلق به ويذكره ويصلي عليه. لكن هنا رسول الله هو الرسول الحقيقي المبعوث إلينا وجاء بهذا القرءان، وليس مجرد فكرة ذهنية مثل تخيّل إنسان لشخصية ما أو توهمه عن أناه.

ومنها، أن لكل مخلوق كماله الذي قدّره الله له. والكمال الإنساني مجموع في رسول الله، كما أن الكمال الكلامي مجموع في القرءان. "رسول من الله يتلو صحفاً مطهرة"، فرسولنا تعبير عن الكمال الإنساني، وكتابنا تعبير عن الكمال البياني. الآن، لمّا كان بين كمال الشيء من حيث المثل الأعلى، وبين الشيء نفسه أثناء تطوره لبلوغ مثله الأعلى، صلة ما، أمكن التعبير عن وجود "النسخة الكاملة"-إن أردنا استعمال العبارة المذكورة-في داخل نفس كل إنسان. كما أن كمال الشجرة موجود داخل البذرة باعتبار ما، فكذلك كمال الإنسان الذي هو رسول الله موجود داخل النفس باعتبار ما. وعبّر رسول الله عن هذه الفكرة بشكل ما حين قال بوجود "داعي الله" أو "واعظ الله" في قلب كل امرئ مسلم، والداعي والواعظ على الكمال هو رسول الله.

هذه بعض التأويلات الصحيحة لتلك العبارة. مع الحذر أن الكافر والمُضلّ يستعمل شيء له وجه صحيح لكن بقصد باطل. فهؤلاء يريدون أن يقولوا للناس: اتبع أهواء نفسك لأن نفسك هي رسول الله فيجب أن تطيع هواك وتجعل مزاجك هو الحاكم المطلق في ذاتك لأن مزاجك هو رسول الله. "لا تتبعوا خطوات الشيطان"، خطوة بعد خطوة. وتلك الخطوة الأولى، وبعدها خطوات من اتبعهم فيها قذفوه في النار والعياذ بالله.

فالحذر الحذر من استعمال كلام الصوفية أهل الله بالحقيقة في مثل تلك المواضع ومن قبل أناس لا روح ولا سند ولا شيخ ولي ولا طريقة ولا شيء لهم إلا إرادة كسب الأموال وقد قال الله

"اتبعوا مَن لا يسألكم أجراً وهم مهتدون"، وأما هؤلاء فباب الدخول عليهم هو دفع الأجر لهم، وأجر أي أجر، أجر عظيم عادةً، وكلما ازداد أحدهم تمكّنا في الدجل كلما رفع أجره، ويأكلون أخسّ السحت ويرونه أرفع بخت.

مَن أراد طريق تربية النفس الروحانية، فليسلك طرقها الشرعية المشروعة الصحيحة. وهذا من بلاء الوهابية والسلفية وأشكالهم-أخزاهم الله-في هذه الأمّة، فإنهم في البدء ضلّوا وأضلّوا كثيراً عن طريق الصوفية الأخيار، ثم انتهى بهم الحال إلى فقر النفس والغرق في الظلمات، ثم ليجبروا ذلك سعى بعضهم إلى الإتيان بضلالات وتحريفات أصحاب "تنمية الذات" و " التطوير البشري" وما أشبه ليجبروا ذلك، فازدادوا ضلالاً على ضلالهم الأصلي.

...

قال: سؤال: ما الرد على من يقولون أن الله (له مكان محدد) والعياذ بالله، ويستدلون بالآية (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) ؟ ولو ما كان فيها أي مشقة عليكم أتمنى تشرح لي أيضا باطن هذي الآية لأنها من قبل ما أشوف هذا السؤال وهي تستوقفني دائما.

أقول: الرد الأول عليهم هو تبشيرهم بالنار والعذاب المهين إن لم يتوبوا من ذلك. فإن مَن قال بذلك فهو ملحد يعبد وثناً في ذهنه لا حقيقة خارجية له كما قال الله في المشركين أنهم لا يدعون شيئاً في الحقيقة لكنهم يتبعون الظن والخرص، أي تصورات وهمية في أذهانهم فقط. كذلك الواقع أن الله تعالى ليس له مكان محدد، والعرش ليس مكانه جلّ وعلا. وفي قولهم هذا طعن في الله تعالى، وكذلك فيه تحريف للقرءان، فهي ظلمة فوق ظلمة، وليس بعد الكفر بالله وآياته كفر.

الرد الثاني هو تعريفهم بأن كل مقالات المشركين والكافرين من أهل الكتاب مبنية على أصل واحد أصيل ترجع إليه كل تلك المعتقدات الفاسدة، وهو عقيدة محدودية الله. أي إثبات الحد لله هو أصل كل شرك وكفر.

فمثلاً، قولهم "إن الله هو المسيح" لا يتصوّر إلا بعد تصور إمكانية تحديد الله في شيء دونه، فالقول بأن الله محدود بالعرش مساو في الحقيقة للقول بأن الله محدود في المسيح. الأدهى أنهم يقولون بأن العرش مخلوق ثم يثبتون أن الله محدود بالعرش، فكذلك هنا المسيح مخلوق وهؤلاء أثبتوا محدودية الله بالمسيح، فلا فرق في أصل العقيدة بينهما.

كذلك مثلاً قولهم "إن الله ثالث ثلاثة"، فلولا أنهم أثبتوا الحد لله لما استطاعوا أن يضيفوا الثاني والثالث له، إذ لو كان الأول مطلقاً حقاً لما اتسع الوجود للثاني والثالث، أو ما كان من عدد الآلهة.

وعلى هذا النمط جميع مقالات الشرك والكفر بالله ترجع إلى أصل عقيدة إثبات الحد لله. وهي العقيدة ذاتها التي يقول بها جهاراً نهاراً هؤلاء الوهابية والتيمية والمجسمة منذ القدم، بل لهم مؤلفات ينشرونها عنوانها "إثبات الحد لله" وما شابه.

في القرءان، مَن وافق قوماً في أصل فقد وافقهم في فروعه وتطبيقاته. ومن هنا مثلاً لما قال لبني إسرائيل في عصر النبي "فلم قتلتموهم" عن أنبياء الله، اعتبرهم هم القتلة بالرغم من أن القاتل لأولئك الأنبياء كان آباء هؤلاء، لكن لما وافقوا آبائهم ورضوا عن فعلهم ذلك كانوا مثلهم. "تشابهت قلوبهم" "إنكم إذا مثلهم" وآيات كثيرة في الموضوع. الآن، مَن وافق المشركين والكافرين في أصل إثبات الحد لله، وهو الجامع المشترك لهم جميعاً، فهو مثلهم في كل ما تفرع عن تلك العقيدة الباطلة التي هي أمّ الكفريات كما أن الخمر التي هي ستر العقل أمّ الخبائث. عقيدة إثبات الحد لله خمر العقائد، تفسد العقل وتحدّ إطلاق الحق سبحانه وتعالى تحدّ الخمر العقل في الإدراك والاختيار.

الرد الثالث، إثبات تناقضهم على مستوى ظاهر نصّ القرءان.

وذلك لأن القرءان فرّق بين العرش والسماء، وهذا بدهي، فالله "رب العرش" و "رب السماء"، والعرش على الماء والسماء من دخان، وأثبت الله خلق السماء ولم يذكر خلق العرش لأنه ليس من مستوى الخلق بل من مستوى التكوين كما سيأتي إن شاء الله، لكن في الجملة ثابت بالكتاب والسنّة أنه يوجد فرق بين العرش والسماء، وفي السنّة حديث الحلقة في فلاة فالأرض في السماء كحلقة في فلاة وهكذا كل سماء بالنسبة لما فوقها إلى أن يصل إلى الكرسي ثم إلى العرش، فكل هذه مخلوقات ومكونات لله تعالى بينها نسبة وتناسب مهما كانت النسبة عظيمة لكنها نسبة محدودة.

الآن، الآية تقول "الرحمن على العرش استوى" وقالت أخرى "ءأمنتم مَن في السماء"، فالمفترض أن يقولوا أن الله على العرش والله في السماء، والعرش مكان والسماء مكان آخر كما ثبت سابقاً، بالتالي يحدث تناقض، إذ الموجود الجسم الواحد لا يكون في مكانين اثنين مختلفين في آن واحد، فإذا كان في العرش فهو ليس في السماء، وإذا كان في السماء فهو ليس في العرش، وإذا قالوا بمكان دون غيره ناقضوا القرءان على طريقة فهمهم التي ليست بفهم أصلاً.

هذا جواب. وجواب آخر، أن الآية لم تقل "الله له مكان محدد"، لكن قالت "الرحمن على العرش استوى"، فهم اختلقوا فكرة المكان المحدد هذه، وليست من صلب نصّ القرءان بأي وجه. وأنت تكون "في مكان"، وليس "على مكان"، والآية قالت {الرحمن على العرش استوى}. هذا إن أردنا الدخول في الحرفيات.

الرد الرابع، إثبات إبطالهم العقل.
فهل المكان عموماً مخلوق أم غير مخلوق؟ إن قالوا المكان غير مخلوق فقد أشركوا بالله، إذ جعلوا معه شيء غير مخلوق مثله بل محيط به. وإن قالوا المكان مخلوق فقد كفروا بالله وبالعقل أيضاً إذ أثبتوا أن الله كان بلا مكان ثم دخل في المكان الذي خلقه وهو مستحيل عقلاً إذ يتضمّن افتراض تغيّر الذي لا يتغيّر ومحدودية الذي لا ينحدّ بذاته. وإذا ثبت بطلان العقل، وجب إبطال أي تفكير في الموضوع، ومنه التفكير بأن الله له مكان محدد.
الرد الخامس، ونقف عنده، هو إثبات كفرهم بالله الواحد القهار.
وذلك لأن العرش ثبت أنه محمول بالقرءان لقوله "يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية"، والشيء المحمول لابد أن له ثقل، والثقل يدل على انقهاره لقوة تدفعه إلى الأسفل، فإن كل ما هو ثقيل يثقل لوجود قوة فوقه تدفعه إلى الأسفل أو قوة تحته تجذبه إليها قهراً فحتى لا يسقط تستعمل قوة معاكسة لرفعه. فإذا قالوا بأن الله تعالى محمول على العرش، وأن له ثقل بالضرورة حتى يحمله غيره من مكوناته ومخلوقاته، لوجب أن يثبتوا فوق الله تعالى قاهراً يقهره إلى جهة الأسفل حتى يكون له ثقل، وهذا يناقض أنه الله "الواحد القهار" و "وهو القاهر فوق عباده"، فإما أن يثبتوا غيره قاهراً له أو يثبتوا قاهراً له من عباده، وكلاهما كفر بالقرءان وبالعقل معاً.
هذا بالنسبة للرد على المجسّمة في مسألة المكان.

أما بالنسبة لآية العرش فتعال ننظر بإذن الله فيها الآن:
قال الله تعالى {الرحمن على العرش استوى}
هنا لدينا أربع كلمات، لابد من معرفة كل واحدة منها على حدة قبل معرفة تركيبها. اسم الرحمن خصوصاً، واسم العرش، وفعل الاستواء، وحرف "على".

١-أما اسم الرحمن. فهو واحد من الاسمين الذين لا يُنسبون إلا لله تعالى، "قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى"، لذلك قد يسمّي الله مخلوقاً من مخلوقاته

باسم الرحيم مثل "بالمؤمنين رؤوف رحيم" أو يسمّى حتى السحر بالعظمة "جاءوا بسحر عظيم"، ويسمّى عبده موسى باسم "إنك أنت الأعلى". أما اسم الله والرحمن فلا يتسمّى بهما إلا هو سبحانه بالحق.

كذلك هو اسم دائماً يأتي بعد اسم الله إن ورد ذكرهما معاً، ولا يسبقه مطلقاً. كما في البسملة "الله الرحمن"، وكما في الدعاء "ادعوا الله أو ادعوا الرحمن". لكن قد يرد استقلالاً مثل "اسجدوا للرحمن" و "ربنا الرحمن". ثم الأسماء الحسنى ترد بعد اسم الله واسم الرحمن كما في البسملة "الله الرحمن الرحيم".

ما معنى ذلك؟ اسم الله أكثر تعالياً وتجريداً، أما اسم الرحمن فأكثر تنزّلاً وظهوراً في العالَم. فاسم الله له التعالي، أما اسم الرحمن فله التجلي، هذا في مقام التمييز بينهما. اسم الله تتساوى فيه نسبة أفعال الرحمة والعذاب، أما اسم الرحمن فتظهر عليه نسبة الرحمة أكثر وإن كان يعطي العذاب كما قال إبراهيم لأبيه "إني أخاف أن يمسّك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان ولياً". لذلك ستجد الحشر في الآخرة سيكون للرحمن "يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً" وقال "إن كُل مَن في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً". بالتالي الرحمن يدل على ظهور الذات الإلهية في العالَم بأفعال محكومة بالرحمة العامّة الشاملة، فحتى العذاب حين يصدر من الرحمن فإنما يصدر من جهة الرحمة، وليس العذاب بمعنى القهر الخالص. اسم الله يعطي العذاب بقهر خالص كما أنه يعطي الرحمة الخالصة، لكن اسم الرحمن يعطي القهر المخلوط بالرحمة والمنبعث من الرحمة، "عذاب من الرحمن" فهو عذاب صادر من منبع رحمة. وكتشبيه بسيط لتقريب الفكرة، مثل عذاب الطبيب للمريض أثناء معالجته فهو إيلام لكنه صادر من رحمة الطبيب بالمريض، أو مثل منع الأم ولدها من أكل الحلويات بكثرة أو ضربه حين يضع يده في محوّل الكهرباء فهو عذاب لكنه صادر من نية رحمة وإرادة رحمة به، وكذلك عقوبة الحاكم العادل للمجرمين فهي من الرحمة بنفوس مَن وقع عليهم إجرامهم وكذلك رحمة بالمجتمع وكذلك رحمة بالمجرم نفسه حتى يكفّر عنه شيء من سيئاته بنيل العقوبة في الدنيا قبل نيلها في الآخرة وإعطائه فرصة ليتوب. هذه كلها أمثلة على العذاب الصادر من الرحمة.

من هنا إذا نظرت إلى سورة الرحمن، ستجد الأفعال كلها فيها منسوبة ابتداءً لاسم الرحمن خصوصاً. والأفعال فيه منقسمة إلى التعليم والخلق الأول والآخر. "الرحمن. علّم القرءان" ثم ذكر "الشمس والقمر" وما يتصل بذلك من الخلق في الدنيا، ثم ذكر "لمن خاف مقام ربه جنّتان" والنار قبلها فذكر ما يتعلق بالخلق في الآخرة. الرحمن إذاً منه صدرت الأفعال التعليمية والتكوينية دنيا وآخرة. أي هو مصدر القرءان والأكوان.

٢-أما استوى.

في اللغة: فأصله من السواء الذي يعني المساواة في الشيء. ويشير إلى التعادل والوسطية والغيرية كقولك "ما سواه" يعني غيره، وكذلك يشير إلى ذروة الشيء وأعلاه، والسعة، والتماثل. هذا من حيث أصل معنى السواء المرتبط بالاستواء.

أما "استوى" تحديداً فلها معاني: اعتدل، بلوغ أشُدّ الشيء، الصعود، قصد الشيء، الإقبال على الشيء، الاستيلاء، الاستقامة، تمام الشيء، النضج، وحين يقترن بالأرض فيشير إلى الجدب على اعتبار أن الأرض المجدبة مستوية لا شيء ظاهر فيها دون غيره، وكذلك حين تقول "استوى به الأرض" يعني هلك في الأرض على اعتبار أن الهالك في الأرض يصبح مساويا لها لتحلل بدنه أو دفنه فيها. واستوى على الشيء علا عليه وصعد عليه، وكذلك استقر وثبت، ومَلك الشيء، والتوجّه الكامل إلى الشيء.

من مجموع هذه الموارد اللغوية نرى أن أصل معنى استوى يرجع إلى تساوي الشيء بالشيء، ثم تختلف نسب ذلك بحسب الموارد. مثلاً، استوى بمعنى الوسطية يشير إلى أن وسط الشيء هو أتمّ ما يكون عليه بحسب كماله، وكذلك حين تقول بذروته وأعلاه لأنك حين تبلغ ذروة الجبل تستطيع رؤية كل جوانبه على التساوي، ومن هنا معاني التعادل والتماثل. وكذلك بمعنى الاستيلاء والمُلك والاستقرار والثبات فهذه كلها تشير إلى تساوي نسبة تحكم المالك المستولي على الشيء الذي يتحكم به. وأما معنى التمام والنضج فتشير إلى تساوي صورة الشيء الظاهرة مع كماله الباطن فيه أو مثله الأعلى الذي يتحرك بالنمو نحوه، ومنه معاني الاعتدال وبلوغ الأشدّ.

أما في القرءان، فوردت "استوى" تسع مرّات. "استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات" و "استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرهاً قالتا أتينا طائعين"، فالاستواء في الأولى يشير إلى فعل خالق وهو التسوية، والاستواء في الثانية يشير إلى فعل آمر وهو القول. والله "له الخلق والأمر". وأما باقي الموارد السبعة فجاءت متعلقة بالاستواء على العرش، مع فارق مهم وهو أن ستّ آيات منها قالت "استوى على العرش" وواحدة فقط قالت "على العرش استوى"، والفارق هذا مهم جدّاً كما سنرى بعد قليل إن شاء الله لأن تقديم الاستواء على العرش له معنى غير تقديم العرش على الاستواء، كما أن "لله الأسماء الحسنى" غير "الأسماء الحسنى لله"، فحين تقول الآية "لله الأسماء الحسنى" يعني هي لله فقط، لكن لو قالت "الأسماء الحسنى لله" فقد تشير إلى أنها لله ولغير الله بالإمكان أو الواقع. أو كقولنا في الفاتحة "إياك نعبد" فهي غير "نعبد إياك"، لأن "نعبد إياك" قد تعني نعبد إياك ونعبد غيرك معاً، لكن "إياك نعبد" حصر في ذاته تعالى إذ "

إياك" حاصرة تمام الحصر ثم "نعبد" تعني أن صدور الفعل جاء بعد حصر المقصد في الله تعالى. كذلك هنا، "استوى على العرش" لا تشير إلا إلى فعل الاستواء، فقد يكون استوى هو الآن ثم غداً يستوي غيره، لكن لما قال "الرحمن على العرش استوى" يعني حصر الاستواء على العرش مطلقاً في الرحمن تعالى. ومن اللطائف في ترتيب سور وآيات القرءان، أن ثلاث آيات "استوى على العرش" جاءت قبل آية "الرحمن على العرش استوى"، وثلاث آيات جاءت بعدها، بمعنى أن آية حصر الاستواء بالرحمن جاءت في وسط السبع آيات التي ذكرت ذلك، وكما رأينا في اللغة فإن من معاني الاستواء هو الوسطية والذروة.

وجاءت آية عن استواء الإنسان على ظهر الدابّة "لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم إذا استويتم عليه وتقولوا سبحان الذي سخّر لنا هذا وما كنّا له مقرنين" فالاستواء هنا مقترن بتساوي نسبة البدن من حيث استقراره على ظهر الدابة بحيث لا تضطرب الدابة لجلوس الراكب عليها نفرة منه وإرادة لإلقائه من على على ظهرها ولذلك يقولون "سبحان الذي سخّر لنا هذا" فالاستواء يشير إلى وجود التسخير التام للراكب، وكذلك يشير إلى الراحة على ظهر الدابة بحيث تقبل استقرار الراكب عليها. وفيه معنى الاستيلاء على الدابة أيضاً والتحكم فيها كما هو ظاهر من معنى التسخير لمقصد الراكب.

٣-أما العرش.

في اللغة، يرجع إلى معاني الإقامة في المكان، والرفع وتظليل مَن تحته، وفيه معنى الإبطاء، وكونه الحدّ الأعلى للبيت أي سقفه، ويدل على المُلك وعلى المَلِك الذي له المُلك من حيث سريره الذي يجلس عليه ليصدر أوامره وأحكامه لمَن يملكهم، ويشير إلى الأمر والعِزّ، وكذلك يشير إلى ما يُقوَّم به بعض النبات من خشي ليقوم عليه وتسترسل عليه أغصانه أي حتى لا تتمايل يمنة ويسرة بل تستقيم فتصعد مستقيمة وتبلغ أعلى ما يمكنها بلوغه بحسب ما كمن فيها من قوّة ومثال، وظَهر القدَم يُسمّى عرشاً، وعرش القوم هو رئيسهم المدبّر لأمورهم، وعرش الطائر هو عُشّه.

فكما ترى، هذه المعاني ترجع إلى وجود مصدر يعطي الأوامر لتستقيم أحوال المأمورين ويبلغوا أعلى ما يمكنهم بلوغه بحسب مقاديرهم الذاتية. وله ظهور في المعادن كالمكان عموماً و ظهور في النبات وظهور في الحيوان وظهور في الإنسان تحديداً من حيث هو كائن اجتماعي سياسي. ومدارها كلّها على بلوغ الكمال الذاتي، باعتبارات مختلفة وأمثال متعددة.

أما في القرءان، فجذر "ع ر ش" ورد بصورة "يعرشون" مرتان، و "العرش" ٢٢ مرّة، و " عرشك" مرة، و "عرشه" مرة، و "عرشها" مرتان، و "عروشها" ٣ مرات، و "معروشات" مرتان.

أما يعرشون وعروشها ومعروشات فباب خاص، وأما العرش وعرشك وعرشه وعرشها فباب خاص، ولكل باب معناه الخاص الأصلي وإن اتصل من حيث الجذر بالباب الآخر.

أما باب التعريش: فقال "دمّرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون" وقال للنحل "اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون"، وهنا إشارة إلى رفع البناء. وقال أيضاً "مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها قال أنّى يحيي هذه الله بعد موتها" وقال في صاحب الجنّتين بعدما هلكت جنّتيه "فأصبح يقلّب كفّيه على ما أنفق فيها وهي خاوية على عروشها"، فيشير إلى الأرض التي سقطت عليها سقوفها وكل ما علا منها عليها، أي انقلاب الحال فما كان عاليا صار سافلاً. وأما قوله "جنّات معروشات" فورد في تفسيره أنه ما انبسط على وجه الأرض فانتشر أو ما أنبته الناس أو الكَرم والعنب فمنه ما يتم تعريشه أو وضع الخشب عليه ليستقيم مما يشير إلى تدخّل الناس في حركة النبات وغير المعروشات ما تُرك على خلقته الطبيعية بدون تدخّل إنساني، والتعريش رفع الأغصان أو رفع الحيطان وما يحيط بالجنّة، فالتعريش هنا معناه الارتفاع عن الأرض لعلو شجرها فلا يقع ثمرها على الأرض. فمداره إذن على الرفع عن الأرض.

أما باب العرش فسندرس آياته واحدة تلو الأخرى إن شاء الله، لكن مبدئياً ربط العرش بالتعريش يشير إلى أن العرش هو الشيء المرتفع الذي يمثّل أعلى شيء في العالَم، وكذلك في المجتمع الإنساني ورد ليشير إلى مصدر الحكم والرئاسة. ومن ذلك قوله في يوسف "ورفع أبويه على العرش وخرّوا له سُجّدا" وذلك بعد أن صار العزيز الذي له الأمر والنهي والعطاء والمنع، وهو المُلك لقول يوسف بعدها "رب قد آتيتني من المُلك" وكان يوسف يأمر وينهى ويعطي ويمنع كما في "اجعلوا بضاعتهم في رحالهم" و "يا أيها العزيز..تصدّق علينا" و "لا كيل لكم عندي ولا تقربون" و "أنا خير المنزلين". ومن ذلك أيضاً قوله في ملكة سبأ "إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم" فهو مظهر ملكها الناس وما لديها من أموال وممتلكات، أما ملك الناس فمن قوله "امرأة تملكهم"، وأما ملك الأموال والأشياء فمن قوله " وأوتيت من كل شيء"، ثم للتعبير عن ملك الناس والأموال قال "ولها عرش عظيم" وهو رمز يمثّل ذلك المُلك، أي العرش من حيث هو بناء مرتفع أو سرير فلا شيء فيه ولذلك استطاع سليمان بعد ذلك من الإتيان بعرشها "أيّكم يأتيني بعرشها" و "نكّروا لها عرشها" و "أهكذا عرشك قالت كأنه هو". إذن العرش في المجتمع الإنساني مرتبط بالمُلك، لكنه يرمز إلى المُلك وليس عين المُلك، فقد يخسر سريره بالكسر أو السرقة أو الضياع لكن يبقى تحكمه في الناس والأموال بيده، لذلك جاء ذكره لاحقاً في آية ملكة سبأ، وفي آية يوسف صار يوسف عزيزاً بجعل الملك إياه على خزائن الأرض وليس بسرير من خشب أو سواه، وحين "رفع أبويه على

العرش" جعلهم بمنزلة الشمس والقمر في السماء، فإن تأويل رؤيا يوسف كانت في سجود الشمس والقمر والكواكب له مما يشير إلى علوه هو حتى على هذه السماويات، كما أن العرش الرحماني ما فوق السموات الكونية. فالإشارة هنا إلى أن الكواكب والنجوم والنيّرات عموماً ليست آلهة لكنها تابعة لتسخير مَن فوقها، ومرتبة ما فوقها اسمها العرش. كما أن أفراد الناس في المجتمع فوقهم رئيس يحكمهم، يأمر وينهى ويعطي ويمنع.

٤-أما حرف "على".

فيأتي كما قال الرمّاني، اسماً وفعلاً وحرفاً. اسم مثل "جئت من عليه"، وفعل مثل "علا زيد الجبل"، وحرفاً بمعنى الاستعلاء مثل "جلست على الكرسي"، وتأتي بمعنى الحقيقة الصورية أو بمعنى المَثَل كقولك "على زيد دَين" فالدَّين ليست حقيقة صورية مادية حتى يكون "على زيد" كأن يكون على جسم زيد شيء اسمه الديون المالية بل هو أمر أقرب إلى المعنى المجرّد والنسب الفكرية، كذلك تقول "مررت على زيد" فأنت لم تمرّ على جسم زيد بحيث يكون زيد كالطريق تحت قدمك تمرّ عليها من فوقه. وذكر الرمّاني أنها ترد بمعنى حرف الباء فتقول "على اسم الله" أي باسم الله. فكما ترى، "على" لها حقائق الاسم والفعل والحرف، فهي شاملة محيطة بكل أنواع الكلام. و"على" تأتي بوجه صوري مادّي أو بوجه مثالي معنوي، فهي جامعة أيضاً لنوعي الكلام كالحقيقة والمجاز. و"على" تأتي بمعنى ذاتها وبمعنى غيرها كالباء، فهي محيطة إذن بنوعي الحروف أي قابليتها للدلالة بنفسها أو للدلالة عن غيرها واحتمالها لغيرها. فهي حرف كامل من كل وجه دلالي إذن، لها الاستعلاء اللغوي الدلالي لجمعها بين أصناف الكلام والدلالات والاحتمالات الكلّية.

الآن، بعد هذه المقدّمة في بيان أصول آية {الرحمن على العرش استوى}، تعال ننظر في استعمالات العرش القرآنية إن شاء الله لنرى. وقد ورد العرش منسوباً لله تعالى في ٢١ آية.

١-ا{إن ربكم الله الذي خلق السماوات الأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين}

هذه أوّل آية يرد فيها ذكر العرش الإلهي وفيها مفتاح آيات العرش كلّها. الآية تفرّق بين الخلق والأمر، كما نصّت في آخرها {ألا له الخلق والأمر}.

تبدأ بذكر الخلق فتقول {الذي خلق السموات والأرض في ستّة أيام} فهنا نرى صورة الخلق المكوّنة من السموات والأرض، نرى الزمان أيضاً {في ستّة أيام}، أي نرى خلق المكان إذ في السماء كائنات كما قال "كم من مَلك في السموات"، وفي الأرض كائنات كما قال "ما من دابة في الأرض". إذن هنا الكلام عن المكان والزمان، العلوي والسفلي.

ثم قال {ثم استوى على العرش} فلمّا ذكر العرش لم يذكره كشيء مخلوق مثل السموات والأرض، وسنرى إن شاء الله في آية لاحقة أن العرش مذكور كشيء كائن قبل خلق السموات والأرض. لكن المثير للانتباه هنا أنه بمجرّد ما ذكر العرش بدأ بذكر الأمر الذي يتمّ به التصرف في الخلق، فقال أوّلاً {يُغشي الليل النهار يطلبه حثيثاً} فهنا فعل {يُغشي}، وثانياً {والشمس والقمر والنجوم مُسخّرات بأمره} وهنا نصّ على التسخير بالأمر الإلهي {بأمره}. الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم كلّها أشياء سماوية أو آثار لأشياء سماوية أو كونية تشمل السماء والأرض معاً، فهي أفعال داخل السموات والأرض التي تم خلقها. {يُغشي} {مُسخّرات بأمره} فالإغشاء والتسخير من الأفعال الربانية التابعة للاستواء على العرش، وهو مصدر الأمر {مُسخّرات بأمره}.

ثم جمع ذكر الأمرين فقال {ألا له الخلق والأمر، تبارك الله رب العالمين} الخلق إذن للمكان والزمان وما فيهما، والأمر لكيفية تصريف المخلوقات وحدودها وأعمالها. وورد ذكر الأمر بعد ذكر الاستواء على العرش، وهذا موافق لما سبق من كون العرش مصدر الأمر، أي العرش هو الشيء الذي يمثّل مركز التحكم في الأكوان كلها علويها وسفليها، سماويها وأرضيها.

٢-{فإن تولّوا فقل حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكّلت وهو رب العرش العظيم}

هذه جاءت بعد آية الرسالة "لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتّم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم". فمَن تولّى عن "رسول من أنفسكم" سيقول له {حسبي الله}، ومَن تولّى عن "عزيز عليه ما عنتّم" سيقول له {لا إله إلا هو}، ومَن تولّى عن "حريص عليكم" سيقول له {عليه توكّلت}، ومَن تولّى عن "بالمؤمنين رؤوف رحيم" سيقول له {وهو رب العرش العظيم}. على هذا الأساس، العرش العظيم يحكم كل شؤون الناس، مؤمنهم وكافرهم. فمَن اتبع رسول الله نالته الرأفة والرحمة منه، ومَن تولّى عن رسول الله سيخضع حتماً لحكم رب العرش العظيم، فبدلاً من تجلّى الرأفة والرحمة بوسيلة الرسول، سينال تجلّى العظمة الربانية الذي فيه معنى القهر والجلال. بعبارة أخرى، رسول الله مظهر من مظاهر الأمر الرباني، أي رسول الله هو عرش الرأفة والرحمة من لدن الله، فمَن تولّى فلن يخرج عن نطاق

الأمر الإلهي إذ العرش العظيم لا يخرج عن سلطانه شيء في السماوات وفي الأرض. فلا مفرّ من حكم الله، إما بواسطة رسول الله إسلاماً، وإما بحقيقة ربوبيته استسلاماً.

٣-{إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستّة أيام ثم استوى على العرش يُدبّر الأمر ما مِن شفيع إلا من بعد إذنه ذلكم الله ربكم فاعبدوه أفلا تذكرون}

نفس ترتيب الآية الأولى في الجملة، حيث يبدأ بذكر الخلق بمكانه وزمانه، ثم يذكر الأمر عبر الاستواء على العرش. وترى هنا تفصيل آخر لآثار الاستواء على العرش وهو قوله {يُدبّر الأمر} وقوله {ما من شفيع إلا من بعد إذنه}.

أما قوله {يُدبّر الأمر} فتصريح بأثر الاستواء على العرش. الأمر هنا يعني الأمر عموماً الذي يتحرّك به الخلق، أو الأمر بمعنى الروح لقوله "الروح من أمر ربي". فالخلق صورة والأمر روح هذه الصورة، وكلاهما لله. وسنرى آيات أخرى إن شاء الله تربط العرش بالروح، ومن هنا نقول بأن العرش يعبّر عن عالَم الروح أو مبدأ الروح، كما أن الأرض مبدأ الأبدان "أنشأكم من الأرض" والسماء مبدأ الملائكة "كم من مَلك في السموات". الروح إذن ينشأ من العرش، كما أن البدن من الأرض والنفس من السماء "ونفس وما سواها" "ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات" فالتسوية وردت مع السماء ومع النفس، والنفس سماوية المبدأ ومن هنا العلاقة بين النفس والملائكة. الاستواء على العرش بالنسبة لتدبير الأمر يعني أن الأمر لا يدبّره إلا الله تعالى، فكل أمر في الخلق من تدبير الله ولا يوجد اشتراك في هذا التدبير في الحقيقة، وأما قوله في بعض الملائكة "والمدبرات أمرا" فهو مثل قوله "يتوفاكم مَلك الموت" مع أنه قال "الله يتوفى الأنفس حين موتها" ففعل الله حقيقة وأصالة وفعل الملائكة صورة وبالإفاضة من باب " ما رميت إذ رميت ولكن الله رمى".

وأما قوله {ما من شفيع إلا من بعد إذنه} فيشير إلى شيئين يتعلقان بالاستواء على العرش: الإذن والشفاعة. المستوي على العرش هو الذي بإذنه يسير كل شيء في الخلق، وكذلك هو الذي لا شفاعة إلا من بعد إذنه. الشفاعة نوع من السببية، أي أخذ المخلوق بسبب لتحصيل أثر ما، من الشفع الذي هو الزوج وربط الشيء بالشيء، فطالب الأثر يشفع طلبه بسبب ما لتحصيله، لكن هنا يقول بأنه لا شفاعة إلا من بعد إذن المستوي على العرش سبحانه. ومنشأ هذا البيان القرآني هو قول القائل في نفسه: بما أن الله هو المستوي على العرش ومعنى ذلك أن كل أمر لابد من أن يحصل بفعله، فما بالنا نرى آثاراً في الخلق للأسباب؟ فقال {ما من شفيع إلا من بعد إذنه} فهو الذي أذن بأصل العلاقة السببية دنيا

وآخرة، أي السببية النافعة "فما تنفعهم شفاعة الشافعين". فلا ينفع ولا يضر سبب ولا مُتَسَبِّب في الخلق إلا لأن ذي العرش سبحانه أذن بذلك.

{يدبر الأمر} الأمر مفرد. {ما من شفيع إلا من بعد إذنه} الشفع زوج. هذا من حيث كلمة الأمر والشفيع. لكن من حيث التحقيق، {استوى على العرش} المستوي واحد والعرش تحت استوائه، {يدبّر الأمر} فالمُدبّر فاعل والأمر منفعل، {ما من شفيع إلا من بعد إذنه} فالشافع والمستشفع اثنان والإذن ثالثهما. ويمكن تفصيل الآية أكثر.

{استوى على العرش يُدبّر..ما من شفيع} فإذا قلت: ما معنى استوى على العرش؟ معناه أنه يُدبّر الأمر وحده، وأصل وفرع الشفاعة بإذنه. فلو لم يكن مستويا على العرش، أو كان له شريك في العرش، لوقع الاشتراك في تدبير الأمر أو لأمكن سلب تدبير الأمر منه، وكذلك لأمكن وقوع شفاعة بغير إذنه أو لأمكن عدم وقوع شفاعة من بعد إذنه بوقوعها. الاستواء إذن هو استيلاء مطلق على العرش بتمامه، فتذكّر المعاني اللغوية في هذا الباب.

٤-{الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخّر الشمس والقمر كُلّ يجري لأجل مسمّى يدبّر الأمر يفصّل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون}

أيضاً نرى هنا نفس التركيب العام، حيث يبدأ بذكر الخلق ثم يذكر الاستواء على العرش وما يليه من أمور التدبير. فقوله {الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها} وإن اختص بذكر السموات لكنه نوع من الخلق، أي كيفية من كيفيات الخلق هي الرفع {رفع السموات بغير عمد ترونها}.

{ثم استوى على العرش} ما معنى الاستواء هنا؟ قال {وسخّر الشمس والقمر كُلّ يجري لأجل مسمّى} فهذا المعنى الأول، فهو الذي خلق الشمس والقمر في السماء، لكن كيف سيتصرف الشمس والقمر؟ قال {كُلّ يجري} ثم حدد {لأجل مسمّى}، فلأنه المستوى على العرش فهو الذي يحدد فعل المخلوقات، ماذا تفعل وإلى متى تفعل، أي الكيفية والكمّية. فما وراء صورة المخلوق توجد أفعال وآجال، مَن الذي يحدد إطار الأفعال والآجال؟ الذي استوى على العرش.

المعنى الثاني {يدبّر الأمر} هذا مثل ما سبق.

المعنى الثالث {يفصّل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون} تفصيل الآيات إذن راجع إلى الاستواء على العرش، والمقصود من تفصيل الآيات أيضاً يحدده فقط المستوى على العرش كما حدده هنا بقوله {لعلكم بلقاء ربكم توقنون}، فالذي يحدد مقاصد الآيات المفصّلة في الخلق هو الله من حيث كونه المستوى على العرش.

كما ترى، هنا أفعال التسخير والتدبير والتفصيل، للكيفيات والكميّات، للأفعال والآجال، للمقاصد والغايات. فلا أحد يفعل هذه الأشياء غير رب العرش سبحانه، وهو معنى {استوى على العرش} بحيث لا يستطيع أحد أن يقوم بشيء من كل ذلك إلا هو تعالى ومن بعد إذنه إن أعطى إذناً لمخلوق بأدنى تصرّف في أي واحدة من هذه الأشياء.

٥-{قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا}

الإله هو الذي من حيث ذاته لا حدّ له، ومن حيث فعله لا حدّ له. الإله معروف بعدم المحدودية. ولا يوجد إلا مَن له حَدّ أو مَن لا حدّ له. فإن كان له حَدّ فهو عبد، وإن لم يكن له حد فهو إله. هذا أصل الأصول في معرفة الألوهية.

بناء على ذلك تفهم الملازمة هنا بين تعدد الآلهة وبين ابتغاء السبيل إلى ذي العرش. وإلا فلا معنى معقول للآية، باعتبار أنه لا يوجد ويستحيل أن يوجد أكثر من إله، وبما أن تعدد الآلهة مستحيل فكيف تُعقَل الملازمات العقلية بين أشياء مستحيلة؟ الجواب: لأن الروابط العقلية بين المتصورات ولو كانت مستحيلة فلها حقيقة بناء على أمور حقيقية واجبة الوجود أو ممكنة الوجود. فهنا نحن نعرف مسبقاً أن الإله هو الذي لا حدّ له في ذاته وفي أفعاله. هذا أصل نعرفه قبل الدين والوحي والرسل. إذ عقلاً نقول: الموجود إما له حدّ وإما لا حدّ له، فإن كان له حدّ فهو مثل أي موجود آخر جوهرياً له حدّ مهما تميّزت الحدود في الكبر والصغر فهو محدود في نهاية المطاف فلا يختلف جوهرياً عن أي محدود آخر، فلمّا عرفنا أن العبد محدود عرفنا أن كل محدود عبد بالضرورة المطلقة، والذي لا حدّ له هو الإله. هذه الحقيقة الأولية المطلقة تجعلنا ننظر في دعوى تعدد الآلهة.

{قل} النبي يأتي لتنبيه عقول الناس للحقائق.

{لو كان معه آلهة كما يقولون} "لو" لأنه مستحيل. "كما يقولون" فالقول يعبّر عن المستحيل أيضاً. "كان" أزلاً إذ ما يتعلق بالإله لابد أن يكون أزلياً سابق على الزمان إذ الزمان مخلوق وهو من خلق الإله، فكل ما يُنسَب إلى الإله لابد أن يكون أزلياً في الحقيقة. "معه" مع الله فالكل يُثبت الإله الواحد ابتداءً ثم يقولون بوجود آلهة أخرى بعده، إذ يثبت عقلاً وجود الإله الواحد، ثم يقول المشرك بآلهة أخرى "معه". "آلهة" القول بتعدد الآلهة بحد ذاته فيه ردّ دعوى تعدد الآلهة، لا أقلّ لأن إمكان تعدد الآلهة يجعل العقل يحتمل تعددها إلى ما لا نهاية، ولا مرجّح عقلي لعدد معين على آخر، وأقلّ ما فيه دوام الشك في عدد الآلهة. لكن الأهمّ هنا ما يلي.

{إذاً} أي يجب وجوباً مطلقاً على هؤلاء الآلهة، {لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا}، ذكر هنا الحدّ من حيث الفعل، إذ إثبات تعدد الآلهة يتضمّن نفيهم في نفس دعواهم عدم محدودية ذوات هؤلاء الآلهة. أي مجرّد قولهم {معه آلهة} يجعلهم يبطلون إطلاق ذوات هؤلاء الآلهة، إذ المطلق اللامتناهي أو الذات غير المحدودة لا يمكن أن تكون إلا واحدة، فالألوهية التي لذات إن كانت مطلقة غير محدودة فهي بالضرورة واحدة إذ التثنية والتثليث لا يكون إلا بعد محدودية الألوهية في الأول، فلمّا قالوا {معه آلهة} أبطلوا عدم محدودية ذوات هؤلاء الآلهة، وكان هذا ردّاً كافياً على دعوى تعدد الآلهة. لكن الآية هنا تبيّن المعنى الآخر للإله وهو الذي لا حدّ له في فعله. ولذلك قال {إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا} العرش الذي هو مصدر الأمر والفعل في الأكوان، فهؤلاء الآلهة لو كانوا آلهة حقاً لوجب أن يكونوا إما لهم التصرف المطلق في الكون وإما أن يكون لهم تصرف محدود أو لا تصرف لهم. إن كان لا تصرف لهم فهم في حكم الأموات فهم أقلّ حتى من المخلوقات التي أذن الله لها بشيء من التصرف من باب "لكم المُلك اليوم ظاهرين في الأرض" أو "إن يسلبهم الذباب شيئاً". وإن كان تصرفهم مطلقاً، لوجب أن يكون الإله واحداً إذ التصرف المطلق لا يُعقَل إلا لواحد. فلا يبقى إلا أن آلهتهم هؤلاء لهم تصرف محدود، ومن هنا يأتي القرءان ليبطل هذا الاحتمال فيقول {إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا} فنحن نرى في العالَم تصرفاً بالضرورة، نرى تدبيراً وأمراً وآجلاً مضروبة وتصرفات الخلق من جريان الشمس والقمر وما أشبه، فلابد أن يكون ثَمّ عرشاً له ملك "ذي العرش" وهو الله تعالى. فلمّا جاء هؤلاء بدعوى {معه آلهة} قيل لهم: {إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا} حتى يكون لهم هم التصرف في العوالم. فإن قالوا: بل هؤلاء الآلهة قد رضوا بتصرف محدود تحت تصرف ذي العرش سبحانه. قيل لهم: هذا شأن العباد لا الآلهة، فبطلت دعوى ألوهيتهم بإقرارهم. فإن قالوا: بل هم يبتغون إلى ذي العرش سبيلا، قيل لهم: إن بلغه واحد منهم وانتصر لوجب أن يكون هو الإله الواحد، وانتصار أكثر من واحد غير معقول، وعدم انتصار أحدهم يثبت عبوديتهم. وقد يقال لهم أيضاً: اعترافكم بأنهم يبتغون إلى ذي العرش سبيلا هو بحد ذاته دليل أن العرش في الحقيقة ليس لهم بل لغيرهم وهو دليل عبوديتهم وانقهارهم تحت حكم الله الواحد تعالى.

كل هذا يكشف لك عن معنى "ذي العرش"، وبالتبع معنى الاستواء على العرش. الاستواء بمعنى الاستقرار الملكي، أي مُلكه مستقر بحيث لا يبغي أحد سبيلاً عليه، بل لا يوجد على التحقيق كائن يستطيع ابتغاء ذلك فضلاً عن تحققه، فهو "ذي العرش" العرش له نسبة تصرف مطلقة له فهو مختص به وحده.

٦-{الرحمن على العرش استوى}

قال قبلها "ما أنزلنا عليك القرءان لتشقى. إلا تذكرة لمن يخشى. تنزيلاً ممن خلق الأرض والسموات العلى. الرحمن على العرش استوى. له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى." فكما ترى، بدأ بذكر إنزال القرءان الذي هو روح من أمره تعالى "كذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا"، ثم ذكر الخلق، ثم ذكر الاستواء على العرش، وبعده مباشرة ذكر مظاهر الاستواء وعيّنها بالملكية المطلقة لكل العوالم المخلوقة. أي بدأ بذكر الأمر التعليمي، ثم الخلق، ثم العرش، ثم الملك. فمظهر الاستواء على العرش هو أنه هو وحده "له" كل عوالم المخلوقات، أي ملكه وحده لا يشاركه في هذا الملك أحد. ولمّا افتتح بذكر القرءان ذكر الرحمن إذ "الرحمن. علّم القرءان". القرءان هو الأمر الذي به تجري نفس الإنسان، كما أن للأكوان أمر خاص به تجري. أي أمر الله له ظهور في الإنسان وهو القرءان، وظهور في الأكوان.

٧-{لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون}

قال قبلها "أم اتخذوا آلهة من الأرض هم ينشرون" وهذا بحد ذاته يُبطل إلهية هؤلاء، إذ الإله لا ينشأ من شيء مخلوق، فكونهم "آلهة من الأرض" دليل على أنهم ليسوا بآلهة، إذ الإله مستقل بذاته، وما نشأ من الأرض لا يكون إلا أرضياً بل مخلوقاً لأن الأرض مخلوقة والناشئ من المخلوق مخلوق إذ الفرع له حكم الأصل بالضرورة. كذلك الناشئ من السماء مخلوق لأن السماء مخلوقة.

ثم ذكر العرش وبعده قال "لا يُسأل عمّا يفعل وهم يُسألون"، فهذه خاصّية أخرى لرب العرش، أي المساءلة. "لا يُسأل عمّا يفعل" فرب العرش له الفعل، وفعله لا يُساءله فيه غيره لأنه لا يوجد أحد فوقه، ولم يعطه أحد إذناً محدوداً بالتصرف حتى يُحاسبه ويُسائله عن كيفية فعله ومدى موافقته للإذن والأمر الذي ورد عليه. "وهم يُسألون" لأن فعلهم إن كان بحسب الأمر الإلهي بالطاعة أفلحوا وإن عصوا فرب العرش حسيبهم. إذن العرش هنا يشير إلى مصدر الفعل، ومصدر الأمر الذي على أساسه تتم المساءلة والمحاسبة.

{لو كان فيهما} في السماء والأرض. {آلهة إلا الله} لم يقل "آلهة" فقط، بل قال {آلهة إلا الله}، فالله في السموات وفي الأرض كما قال "وهو الله في السموات وفي الأرض" وقال "وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله". لو كان قد قال "لو كان فيهما آلهة لفسدتا" لدل على بطلان وجود أي إله في السموات وفي الأرض، فلمّا استثنى بقوله {إلا الله} دل على ما صدّقته آيات أخرى وهو وجود الله في السموات وفي الأرض إذ "الله نور السموات والأرض". {لفسدتا} لأن تعدد الآلهة في العالَم الواحد يقتضي تفرّق العالَم أو تفرّق أمر العالَم. أما تفرّق

العالَم فهو قوله في آية أخرى "إذا لذهب كل إله بما خلق"، إذ العالَم آية الإله وهو آية لذاته ووجوده، فلو تعددت الآلهة لكان لكل إله حظّه الذاتي من العالَم ولتفرّق العالَم وبطلت وحدته الكلّية. وأما تفرّق أمر العالَم فهو قوله "ولعلا بعضهم على بعض"، إذ الإله له الفعل بحسب إرادته الفريدة الذاتية، والإله لا يتساوى مع غيره وإلا لبطلت أحديته وثبت اشتراكه مع غيره في الجنس فثبت تعدده وبالتالي عبوديته، لذلك لا يمكن لإله أن ينفصل عن عالَمه بذاته، ولا يمكن لإله أن يوجد من جنسه غيره، ولا يمكن لإله أن يتساوى في إرادته مع غيره أو يرضى بمحدودية إرادته بحسب إرادة غيره، فهذه كلها صفات العباد أيا كانت درجتهم وصورتهم في ذلك. الفساد فيه معنى التفرّق والهلاك، وكل ذلك لازم بالضرورة لفكرة تعدد الآلهة في العالَم.

{فسبحان الله} هذه لذات الله المنزّهة عن الشريك. {رب العرش} هذه لفعل الله المنزّه عن الشريك. {عمّا يصفون} الذين زعموا تعدد الألوهية في الذوات أو في الأفعال والتصرفات. هذا على أساس الاستنباط من الآية. لكن ورد في الآيتين ما يغني عن الاستنباط الدقيق من نفس الآية. فقوله {فسبحان الله رب العرش} يشير إلى ذات الله، وقوله بعدها {لا يُسأل عمّا يفعل وهم يُسألون} يشير إلى فعل الله. الإله إذن يُعرَف بذاته وفعله. وكونه رب العرش ظهر بعدم تعرضه للمساءلة الفعلية، فالعرش يشير إلى مصدر الأفعال الإلهية.

٨-{قل مَن رب السموات السبع ورب العرش العظيم}

جوابهم "سيقولون لله"، بدلاً من أن يقولوا "الله" قالوا "لله" مع أن السؤال كان {مَن رب} وجواب {مَن رب} هو "الله"، إلا أنهم أجابوا "لله"، فيشير احتمالاً إلى جهلهم من جهة، ويشير إلى اعتبارهم معنى الربوبية هو معنى الملكية، أي فهموا من سؤال "مَن رب السموات": ملك السموات لِمَن؟ "لله".

الذي يهمّنا هنا هو أن {العرش العظيم} مثله مثل السموات السبع من حيث أنه مربوب لله تعالى، ولعل هذا وجه جوابهم "لله"، أي السموات مربوبة لله والعرش مربوب لله. وعلى هذا الأساس، ينتفي اعتبار العرش شيئاً من ذات الله تعالى، فهو مثل السماوات والأرض وبقية المخلوقات من حيث المربوبية. وفي هذا ردّ على مَن يزعم بأن الله بذاته على العرش، فإن هذه الدعوى تتضمّن بالضرورة نوعاً من الحلول والاتحاد بين الخالق والمخلوق وهو كفر، فالذي يزعم بأن الله على العرش بذاته هو كالذي يزعم بأن الله على أي مخلوق سماوي أو أرضي بذاته.

ثم العرش شيء فوق السموات في الدرجة الكونية والاعتبار. لذلك ميّز بين السماوات والعرش. والسموات تأتي متعددة لكن العرش دائماً واحد، فلا يوجد عرشان أو عروش للعوالم،

إنما هو عرش واحد، كالقلب الواحد للبدن الواحد "ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه"، فكما أن القلب واحد وإن تعددت الأعضاء فكذلك العرش واحد وإن تعددت العوالم من أرض وسماء. فالعرش مركز التحكم في العوالم كلها، وعظمته عدم خروج شيء من العوالم عن تحكمه.

٩-{فتعالى الله الملك الحق لا إله إلا هو رب العرش الكريم}

قال قبلها "أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا تُرجعون"، فالخلق ثابت لكن العبثية تتعلق بالأمر، أي لا أمر بُني عليه هذا الخلق، ولا أمر سيُحاسَب عليه المخلوقات المكلّفة. فجاء الرد من الطرفين فقال "عبثا" إشارة إلى انعدام الأمر في الخلق من حيث التكوين، وقال "إلينا لا تُرجعون" إشارة إلى انعدام الأمر في الناس من حيث التشريع، إذ الرجوع سيكون للمساءلة على الأفعال قياساً على الكتاب الذي فيه أمر الله لكل أمّة "ندعوا كل أناس بإمامهم" "من قبله كتاب موسى إماماً ورحمة".

وقال بعدها "ومَن يدعُ مع الله إلهاً آخر لا برهان له به فإنما حسابه عند ربه إنه لا يفلح الكافرون. وقل رب اغفر وارحم وأنت خير الراحمين" فذكر الدعاء الباطل والدعاء الحق.

وبينهما قال {فتعالى الله الملك الحق} فهذه لردّ الخلق العبثي تكويناً وتشريعاً، فهو الملك الذي له الأمر فلا يخلق عبثاً، وهو الحق الذي له الأمر فسيتم وزن أعمال الناس بعد رجعتهم بالحق.

وقال {لا إله إلا هو} ردّا على ما بعدها "ومَن يدع مع الله إلهاً آخر".

وقال {رب العرش الكريم} لبيان ما سيحصل لمن يدعو بدعاء "قل رب اغفر وارحم" أي سينال الكرم منه تعالى.

هذا وجه في فهمها. وعليه، العرش العظيم الذي لا يخرج عن إحاطة أمره شيء، والعرش الكريم الذي يكرِم مَن توجّه إلى الله بالدعاء التوحيدي وسأل المغفرة والرحمة وتوسّل إليه بأسمائه الحسنى، والكرم هو العطاء المُدهِش الذي يُسكِر العقل ويجعله في نشوة من انبساطه بالعطاء، "ولسوف يعطيك ربك فترضى". وهذا تابع لمعنى العرش الذي رأيناه مثلاً في قصّة يوسف، أي العرش كمصدر الأمر والنهي هو عرش عظيم، وكمصدر العطاء والمنع هو عرش كريم. "لا يفلح الكافرون" هذا منع، "وقل رب اغفر" هذا عطاء إذ ما كان ليأمره بالدعاء والسؤال ثم يمنعه الإجابة والعطاء. فالكريم الذي يُمدّ الكافر بحسب عدله على أساس عمله ويُمدّ المؤمن بحسب فضله على أساس دعائه وفوق دعائه "كُلّا نُمدّ هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك

وما كان عطاء ربك محظورا"، إذ العرش الكريم هو مصدر العطاء المطلق للعوالم كلها، أكرم كل شيء بما يناسبه بحسب دعائه "كُلٌّ قد علم صلاته وتسبيحه".

فحتى "مَن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به" قد أكرمه من وجوه، منها قوله "فإنما حسابه عند ربه" فأكرمه أن يحاسبه غير ربه ولو أهانه لترك حسابه على خلق من خلقه أو لم يحاسبه فتركه في ضلالته، ومنها قوله "إنه لا يُفلح الكافرون" فأكرمه ببيان الحق له كما قال " حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفاه حسابه" فأكرمه ببيان الحق له وأن ما كان يدعوه ليس شيئاً ولا حقيقة له ثم أكرمه بأن جعله يجد الله عنده، فمن نهاية الكرم أن لا يوجد عند الكافر إلا حيث ينتهي الكافر ويكتشف بطلان ما كان يدعوه من قبل "ووجد الله عنده" أي عند السراب الذي لم يجده شيئاً، أو "عنده" بمعنى عند نفسه أي نفس الكافر سيجد الله عنها، فمن كرمه أن جعله يجده أصلاً. الحاصل، {رب العرش الكريم} أكرم حتى الكافر المشرك، بأن قصر حسابه على ربه، وبأن كشف له حقيقة أمره ومعبوده.

١٠-{الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستّة أيام ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيرا}

هنا اقترن العرش باسم الرحمن، وجاء بعدها الأمر بالسجود للرحمن "وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمن". فالسجود للرحمن لأنه استوى على العرش.

وترى أيضاً نفس التركيب الذي يبدأ بذكر الخلق ثم الاستواء على العرش. العرش إذن من مستوى مغاير ومتعالي على الخلق باعتبار أنه لم يذكر خلقه، فهو من تكوينه تعالى "كن فيكون" وليس من خلق "في ستة أيام"، أي هو من عالَم الفور والإحاطة بأصول الأشياء، وليس من عالَم الزمان ومظاهر صور تلك الأصول العليا. "وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم"، فكل ما نزل له أصل متعالي في الخزائن، العرش هو مستوى تلك الخزائن، والخلق هو محلّ ظهور ما ينزل من الخزائن بقدر معلوم. ما في الخزائن لا قدر له، ما ينزل منها يكون بقدر، فلها إطلاق في الخزائن وتقييد في المنازل. وكل ذلك هو العرش، الذي عليه استوى الرحمن الذي له الخلق والأمر، {الذي خلق..ثم استوى..الرحمن} الرحمن إذن له خلق الصور وله الأمر الذي يُحدد تصرفات الصور.

لاحظ {فاسأل به خبيرا} وليس: فاسأل عنه. فأنت تسأل به عنه، ولو عقلت ذلك لما سألت عنه إذ نفس سؤالك يدل على قربه منك، كالذي يسأل عن ضوء الشمس بعين هي ناظرة بضوء الشمس بل الأمر أعلى وأقرب في الرحمن جلّ وعلا.

١١-{الله لا إله إلا هو رب العرش العظيم}

هذا من قول الهدهد الذي بدأ بذكر سبأ "إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم. وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وزيّن لهم الشيطان أعمالهم فصدّهم عن السبيل فهم لا يهتدون. ألا يسجدوا لله الذي يُخرج الخبء في السموات والأرض ويعلم ما تخفون وما تعلنون. الله لا إله إلا هو رب العرش العظيم"

أوّلاً، طغاة البشر يريدون تقليد حكم رب الخلق والأمر جلّ وعلا. لذلك يُذلّهم الله ويهلكهم ويجعل نفس حالهم دال على ذلّتهم وفقرهم، فهم مفتقرون إلى مَن يملكونهم بينما مَن يملكونهم مستغنون عنهم.

الملك والإيتاء من كل شيء ثم العرش العظيم يرمز إلى ملك النفوس والأموال، هذا في عرش البشر. أما في الله تعالى، فهو يملك بذاته وله كل شيء بذاته، والعرش العظيم الحقيقي الذي منه يصدر كل أمر في الأكوان هو عبد من عباده تعالى مربوب له سبحانه. عروش البشر أقلّ من ظلال سخيفة للعرش العظيم الحقيقي.

وظهر ذلّ هذه الملكة فوراً في الآية التالية "وجدتها وقومها يسجدون للشمس"، فمع ملكها النفوس والأموال فهي ساجدة للشمس، والشمس أقلّ من ذرّة في خلق الله فضلاً عن نسبتها إلى خزائن الله وعلمه.

فرق بين "لها عرش" وبين {رب العرش}. "لها عرش" يمكن أخذه منها كما فعل سليمان عليه السلام لاحقاً "أيّكم يأتيني بعرشها". أما {رب العرش} فلا يستطيع أحد أصلاً أن يسلبه إياه ولا أن يدبّره غيره. كذلك "لها عرش" لأنها مفتقرة إلى الظهور بالعظمة، أما {رب العرش} فلأنه يعطي فقراء خلقه الذين لا يخرج أحد منهم عن إحاطة خلقه وأمره.

{رب العرش العظيم} يجب أخذها مع "استوى على العرش"، حتى لا يزعم أحد بأن القرءان يجعل نسبة العرش لله نسبة تمكّن مكان أو حصر ذات وأفعال. فمَن زعم أن للعرش نوع ألوهية ومشاركة للذات الإلهية في شيء يردّه قوله {الله لا إله إلا هو رب العرش العظيم} ولو كان للعرش نوع ألوهية لما انحصرت الألوهية في الله بل لكان الله إلهاً والعرش إله معه، ثم لما صدق قوله {رب العرش} لأن الإله لا يكون مربوباً أصلاً.

{العرش العظيم} عظمة العرش تجلي لعظمة الله، لكن عظمة الله لا تنحصر في عظمة العرش. فالله يتجلى بأسمائه بما يشاء، فالله هو العلي العظيم، والعرش هو العظيم، ولا مشاركة إذ هو مربوب لله {رب العرش العظيم}. فدلّ بذلك على صحّة ظهور الأسماء الحسنى في العباد والمربوبين بدون ثبوت مشاركتهم لله في حقائق تلك الأسماء. ربوبية الله تفيض على العباد من أسماءٍ تعالى، فهو يربّ بأسمائه ليعطي من أسمائه، "لله الأسماء الحسنى فادعوه

بها"، وهذا خلاف ربوبية البشر بعضهم بعضاً فإن مقصود الملك البشري أن يسلب ويأخذ من عبيده ليعظّم نفسه ويزيد في ملكه، الإنسان يريد من عبيده لنفسه لكن الله تعالى يريد إعطاء ما عنده لعباده. ربوبية تسلبك ما فيك وربوبية ترفعك لما فيه، فيا خسران عبيد البشر.

"ألا يسجدوا لله الذي يُخرج..ويعلم.." هذه مثل فواتح سورة طه، حيث ذكر ملك الله وعلم الله بعد اسم الرحمن وذكر العرش، "له ملك السموات..وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى". إذن من معاني الاستواء على العرش: المُلك الشامل والعلم المحيط.

الخلق كله تابع في صورته وتدبيره للعرش، والعرش مربوب لله. الله هو الفاعل على الحقيقة في كل صغير وكبير، فهو الذي "يُخرج الخبء" أيضاً. لا يوجد فصل بين ذات الله وأفعاله وبين خلقه وأمره، ولا توجد هرمية بحيث يفعل الله فقط عبر شيء دون فعله مباشرة في كل شيء. بل يفعل مباشرة وبوسيلة في آن واحد، وهذا ليس إلا لله تعالى. فالله هو الذي يعلّم الناس مثلاً " الرحمن علّم القرءان" و "اتقوا الله ويعلّمكم الله" وهو الذي يخرج من الظلمات إلى النور بهويته سبحانه "هو الذي يصلي عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات إلى النور"، ومع ذلك فهو يُعلّم ويُخرج من الظلمات إلى النور بوسيلة رسله أيضاً "يُعلّمكم الكتاب والحكمة" و "أخرج قومك من الظلمات إلى النور وذكّرهم". يفعل مباشرة لوحدة ألوهيته، ويفعل بالوسيلة للتفضّل على خلقه بأن جعلهم محلاً لظهور فعله وأمره، كالخليل الذي آمن بالبعث لرؤيته آيات البعث في الآفاق لكنه لم يطمئن حتى رأى آية البعث في نفسه "قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخُذ". كذلك الآدمي لا يطمئن حتى يرى فعل الله في الآفاق وفي نفسه لأنه الخليفة، والخليفة يعرف أنه دون مَن استخلفه برؤية فعله وأمره في الآفاق خارجه، ويعرف أنه خليفته برؤية فعله وأمره عبر نفسه وداخله. فمن وجه الخلق والأمر لله مباشرة، وجاءت في ذلك آيات مثل "الله الذي خلق" و "يعلم ما تخفون" وخلاصتها في "ألا له الخلق والأمر". لكن الأمر لله بالوسيلة، وجاءت في ذلك آيات مثل "أخلق لكم من الطين" و "أمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها" و " أمرهم شورى بينهم" و "أولي الأمر منكم". وقد نرى أن "استوى على العرش" و "رب العرش" تشير إلى الوجهين المذكورين، فالاستواء إشارة إلى الفعل المباشر، والربوبية إشارة إلى الفعل بالوسيلة، أو يصحّ العكس من وجه آخر، فليُتأمَّل هذا الموضع فإنه عزيز.

١٢-{الله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع أفلا تتذكرون}

قبلها ذكر تنزيل الكتاب، وبعدها ذكر تدبير الأمر "يدبّر الأمر من السماء إلى الأرض"، وبينهما ذكر الخلق ثم العرش وقرنه باسم الرحمن. وذكر تدبير الأمر بعد العرش يتبع ما سبق في معنى الاستواء وأنه مشتمل على معنى تدبير الأمر.

إلا أن الآية نفسها فيها معنى آخر وهو {ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع} فالاستواء إذن يتضمن معنى حصر الولاية والشفاعة في الله تعالى. فلأنه استوى على العرش فقد دل على انحصار الولاية به فلا ولي إلا من لدنه، ودل على انحصار الشفاعة به فلا شفاعة إلا من بعد إذنه ورضاه. لذلك لاحظ قيد {من دونه}، ولم يقل "ما لكم من ولي ولا شفيع" مطلقة، بل قال {ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع} وذلك لثبوت ولاية الرسول والمؤمنين بعضهم بعضاً "إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا"، كذلك ثبتت الشفاعة للملائكة والرسل كما في "لا يشفعون إلا لمن ارتضى" و "تعالوا يستغفر لكم رسول الله" "جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول"، إلا أن استغفار الرسول لا ينفع بدون إذن الله ورضاه كما قال " استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرّة فلن يغفر الله لهم"، وهكذا القول في شفاعة الملائكة "لا يتكلّمون إلا مَن أذن له الرحمن وقال صواباً" "وكم من مَلك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى". هذه كلها آثار {ثم استوى على العرش}.

ما الفرق بين الولي والشفيع؟ قال تعالى "ما للظالمين من حميم ولا شفيع يُطاع" وقال في أخرى عن المشركين "فما لنا من شافعين. ولا صديق حميم" وقال تعالى "كأنه ولي حميم". إذن الشفيع هو الذي أمره يُطاع كقوله في جبريل "مُطاع ثَمَّ". الولي هو الصديق الحميم، الذي يصدّقك إلا تحدّثت وله رأفة وحنان بك إذا تألمت، فيصدر من الولي البر والقسط لمن تولاه ويُلقي له بالمودّة. الولي يعطيك والشفيع يأمر بالعطاء لك. الولي يعطي مما أعطاه الله، والشفيع يدعو لك ليعطيك الله. فالولاية عطاء ذاتي، والشفاعة عطاء غيري، وكلاهما يدور حول الرحمة والإخراج من الألم إلى اللذة أيا كان مستواها التكويني روحا أم نفسا أم جسماً.

ومن هنا نصل إلى {ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع} كونه استوى يعني لا عطاء للذوات ولا عطاء عبر الذوات إلا من لدنه سبحانه، فعنده خزائن الرحمة وبإذنه تُفتَح الرحمة بالوسيلة.

١٣-{وترى الملائكة حافّين من حول العرش يُسبّحون بحمد ربهم وقُضي بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين}

هذه في ختام أمر الآخرة. فبعد ذكر دخول الكافرين جهنّم، ودخول المتقين الجنّة، جاءت هذه الآية. كما أن الخلق الدنيوي يُذكر عادةً ثم بعده يأتي ذكر العرش، كما رأينا في آيات سابقة، كذلك هنا ذكر الخلق الأخروي ثم ذكر العرش. جهنّم والجنة في الآخرة تشبه السموات والأرض في الدنيا، بل لجهنّم سموات وأرض مناسبة لها، وللجنّة سموات وأرض مناسبة لها، أي هما عالمان اثنان، كما أنه كان في الدنيا مظاهر جهنّمية مثل سوق الغافلين ومظاهر جنانية مثل مساجد الذاكرين، فكذلك في الآخرة جهنّم وجنّة. وفوق ذلك كلّه {ترى الملائكة حافّين من حول العرش}.

من أدلة مركزية العرش أو اقتران معنى العرش بالمركزية هو قوله {حافّين من حول العرش} فهو يشبه الكعبة في الأرض أو بالأحرى الكعبة في الأرض تشبه العرش من حيث الدلالة الرمزية.

{يُسبّحون بحمد ربهم وقضي بينهم بالحق} قوله {يُسبحون} صلة طولية، وقوله {قُضي بينهم} صلة عرضية. أي منهم لله تسبيح بالحمد، ومن الله لهم قضاء بالحق، وكلاهما مقترن بالعرش. {الحمد لله} مظهر التسبيح، {رب العالمين} مظهر القضاء.

هذه الآية من الآيات الدالة قطعاً وإشارةً على أن العرش ليس مكاناً حاصراً لذات الله تعالى بوجه ما. أما من باب القطع فقوله {حافّين من حول العرش} فالعرش محدود إذ له حول، وما أُحيط بحوله فهو محدود، وجلّ الله عن إمكان إحاطة أحد بذاته. ومن باب الإشارة، التي هي حقيقة عند أهل الحقيقة، قوله {وترى الملائكة حافّين من حول العرش} أي قوله {وترى الملائكة} فما كان النبي ليرى الملائكة أصلاً وما كان ليزيغ بصره عن ربه الجالس على العرش بزعم الملحدين إن كان الأمر كذلك فعلاً، وقد قال "ما زاغ البصر وما طغى. لقد رأى من آيات ربه الكبرى" فإذا كان لا يزيغ بصره عن آيات ربه فهل كان سيزيغ بصره عن ذات ربه لو كانت ذات ربه على العرش، حاشى وكلا.

١٤-{الذين يحملون العرش ومَن حوله يُسبّحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شيء رحمةً وعلماً فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقِهم عذاب الجحيم}

هذا شاهد آخر على ما سبق ذكره، أي أن العرش محمول وله حول، فيستحيل أن يكون محلّاً لذات المطلق بالحق سبحانه.

وشاهد آخر {يؤمنون به} فلو كانت ذات الله محصورة في العرش وهؤلاء يحملونه لما كان ثمّ موضع للإيمان به أصلاً، إذ الإيمان أمر غيبي في الأصل "يؤمنون بالغيب"، وأما إيمان

المعاين للمحسوس فلا ينفع ولا شرف فيه كما أن إيمان الكفار في الآخرة بالبعث والنار والجنة وولاية الله الحق لا تنفعهم هناك ولا شرف لهم فيها ولا فضل.

{يسبحون بحمد ربهم} هو ما سبق في الآية السابقة من قولهم "الحمد لله رب العالمين"، وكذلك قولهم هنا "ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما" فقد حمدوه بسمات الربوبية والسعة والرحمة والعلم والمغفرة والتوبة والبيان والأمر والصدق والعزة والحكمة والوقاية والنصر والعظمة. هذا كله من دعائهم المذكور في هذه الآية وما يليها "ربنا وأدخلهم جنّات عدن التي وعدتهم وَمن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم إنك أنت العزيز الحكيم. وقهم السيات ومَن تقِ السيئات يومئذ فقد رحمته وذلك هو الفوز العظيم". فيؤخذ من هذا الدعاء على الأقلّ أربعة عشر سمة حمد ومدح لله تعالى.

{ويؤمنون به} بقولهم "ربنا". {ويستغفرون للذين آمنوا} بقولهم "فاغفر..وقِهم عذاب..وأدخلهم جنّات..وقهم السيئات".

{الذين يحملون العرش ومَن حوله} من مظاهرها قوله في نار موسى "أن بورك مَن في النار ومَن حولها وسبحان الله رب العالمين". فكانت النار لموسى مثل العرش للملائكة، مع تسبيح الله وتنزيهه عن الانحصار في نار أو عرش على السواء. فالأرض أو الشجرة التي على الأرض حملت نار موسى، وتنزّل حولها من الملائكة ما الله به عليم ولا أقلّ كان موسى ممن حول النار فبورك بذلك ويدل على تنزّل كائنات عاقلة حول نار موسى قوله "ومَن حولها" إذ " مَن" للعاقل، وكذلك بقرينة "ترى الملائكة حافّين من حول العرش" من باب الأمثال الطولية فما في الأعلى يظهر في الأدنى مع حفظ الفروق والدرجات بينهما وما يحتمله كل عالَم بحسب حدوده وخصائصه. كذلك {العرش} خمسة حروف و "النار" خمسة حروف، فحتى على هذا المستوى تتجلى المناسبة بينهما.

لماذا ذكر تسبيح وإيمان واستغفار حملة العرش ومَن حوله؟ حتى تعلم عبوديتهم لله تعالى، وأن حملهم العرش وكونهم حوله لا يجعلهم آلهة ولا أرباب بحال من الأحوال. من باب الإشارة التحقيقية، قال السامري "قبضت قبضة من أثر الرسول فنبذتها" فإذا كان أثر الرسول يجعل القبضة سبباً لخوار الجسد فظهرت فيه الحياة بقدر ما، فلأن يكون أثر ذات الله سبباً للألوهية من باب أولى، فلو كان للذات الإلهية تماس مع العرش لصار العرش إلهاً بالتبع، ولصار الذين يحملون العرش ومَن حوله آلهة بأثر العرش الذي هو أثر الإله جلّ وعلا. فلمّا أثبت عبوديتهم لله عرفنا أن العرش لا صلة له بذات الله لتعاليه وتنزهه عن ذلك، ومن هنا أوّل كلمة كانت بعد ذكر {يحملون العرش ومن حوله} هي كلمة تنزيه {يُسبّحون} أي يديمون التسبيح فهي بصيغة المضارع، و {يؤمنون} و {يستغفرون} فحالهم الدائم هو التسبيح والإيمان والاستغفار، ثم

ينقطع الاستغفار بانقطاع الدنيا، ويبقى التسبيح والإيمان "وترى الملائكة حافّين من حول العرش يسبّحون بحمد ربهم وقضي بينهم بالحق" فآمنوا به وبقضائه سبحانه. الإيمان نسبة غيب لشهادة، أما معرفة الشهادة فقط فهي علم، ولذلك قال "كلا سيعلمون" ولم يقل: كلا سيؤمنون. فلم يثبت الإيمان للكفار في الآخرة، مع إثبات العلم لهم، وقد ميّز بين العلم والإيمان في آيات مثل "قال الذين أوتوا العلم والإيمان" وقال "يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم". فلا يزال الكافر كافراً في الآخرة بدرجة ما حتى بعد معاينة مظاهرها "أفسحر هذا أم أنتم لا تبصرون"، ومن هنا قيل لهم في النار "فادعوا وما دعاء الكافرين إلا في ضلال" فأثبت كونهم من الكافرين حتى وهم في النار، والكفر ضد الإيمان. فقد كانوا من الكافرين في الدنيا وظلّوا من الكافرين في الآخرة. العلم درجة من درجات الإيمان، لكن الإيمان أكبر من العلم. لا إيمان بدون علم، لكن قد يكون العلم بدون إيمان. لذلك حملة العرش من المؤمنين بالله، فما هم إلا كمثل حملة القرءان في الدنيا، فالقرءان مظهر عرش الله كما أن نار موسى مظهر كلام الله، وكما ترى قد يكون من حملة القرءان وحملة التوراة وحملة أي كتاب إلهي وهو حمار مكذّب بآيات الله ومن الظالمين، فالحمل بحد ذاته والحضور حول القرءان والتحلّق حلقاً حول قارئه لا يدل على الإيمان بالله بالضرورة. حامل المصحف لا يؤمن برب المصحف بالضرورة، وحامل العرش لا يؤمن بسبب ذات العرش بالضرورة، فدلّ على فضيلتهم بقوله {يؤمنون به} والتسبيح والاستغفار من قبل ومن بعد، فلم يجعلهم حمل هذا الأمر العظيم المجيد الكريم على التأله وادعاء الربوبية والتكبّر على الخلق والاستكبار على الله والاستنكاف عن عبادته سبحانه "لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون".

مسألة: ورد في بعض الأحاديث وكان من قول بعض أوائل المسلمين أن الله يجلس النبي على العرش في الآخرة. قالوا كلمة "معه" وهي كلمة شرك بالله إذ لا شيء مع الله، لكن من باب التجوّز وقصد المعيّة مطلقاً بتأويل ما قد يجوز ذلك من وجه ليس هذا موضعه. لكن هل في إثبات جلوس النبي على العرش نوع من تأليه النبي؟ كلا. فكما أن تعليم النبي القرءان لم يجعله إلهاً بل هو عبد لله ورسوله بالرغم من أن حقيقة تعليم القرءان هي شأن الرحمن " الرحمن. علّم القرءان"، فكذلك إجلاس النبي على العرش من كونه مظهراً لاسم الرحمن في الآخرة كما هو مظهر لاسم الرحمن في الدنيا ليس شركاً ولا إشكال فيه من هذا الوجه. " فأجره حتى يسمع كلام الله"، فكان النبي مظهراً لاسم الرحمن ومظهراً لنار موسى التي يصدر منها كلام الله، ومع ذلك بقي عبداً رسولاً، ولم يصدر بذلك لا رباً ولا إلهاً. كذلك قال الله فيه "مَن يطع الرسول فقد أطاع الله" وقال "فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة" فجعل له الطاعة والأمر، ومع ذلك لم يصر به رباً ولا إلهاً. الذين يعتبرون العرش محلاً

للذات الإلهية، هؤلاء هم المشركون والملحدون، ومن هنا يستشكلون جلوس النبي على العرش من حيث المبدأ ويعتبرونه نوعاً من تأليه النبي. أما مَن كان خالياً من ذلك الاعتقاد الكفري، فإجلاس الله النبي على العرش مثل يوسف على العرش في الدنيا أو مثل قراءة القرءان ووجوب الطاعة وكون الذي يبايعه يبايع الله ويده يد الله في الدنيا. ومن هنا إشارة "ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية"، فهو عرش رب النبي، فيشير إلى ظهور أمر النبي في العرش إذن. فبغض النظر عن ثبوت ذلك أم عدم ثبوته من حيث الرواية، فلا إشكال فيه من حيث المبدأ.

١٥-{رفيع الدرجات ذو العرش يُلقي الروح من أمره على مَن يشاء من عباده ليُنذر يوم التلاق.}

قبلها ذكر الأمر بالدعاء لله وحده، وبعدها ذكر كون الملك لله الواحد القهار يوم الجزاء. كلاهم مقترن بمعنى العرش كما تبيّن، فإن الدعاء يُراد منه العطاء، والعطاء عند رب العرش سبحانه وحده. والملك مظهره العرش، والملك لله وحده.

اقتران الروح بالعرش هذه آيته. {ذو العرش يُلقي الروح من أمره} فكما وردت آيات بربط العرش بتدبير الأمر وقلنا بأن الأمر يدل أيضاً على الروح باعتبار "الروح من أمر ربي"، فكذلك هنا لكنها هنا أوضح. {ذو العرش يُلقي الروح من أمره} فالعرش مصدر الروح. والروح هنا يشير إلى النبوة {على مَن يشاء من عباده ليُنذر يوم التلاق} كما قال "تبارك الذي نزّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً" وقال "نزل به الروح الأمين. على قلبك لتكون من المنذرين"، وشاهده المطلق قوله "أوحينا إليك روحاً من أمرنا". إذن النبوة تصدر من ذي العرش وحده، وتعتمد على مشيئته سبحانه وحده {على مَن يشاء}، فلو كان في العرش شركاء لصح صدور النبوة من أكثر من مشيئة ولو تعارضت فيما بينها.

{رفيع الدرجات ذو العرش} ما هي الدرجات؟ من معانيها، درجات المخلوقات. فكل مخلوق له درجته. كما ورد في آيات سابقة ذكر الخلق بسماواته وأرضه وما بينهما ثم ذكر العرش، فكذلك هنا أشار إلى الخلق بقوله {الدرجات}، ثم ذكر العرش.

{رفيع الدرجات} وليس رفيع الدرجة. كل درجة لها رفعتها الخاصة، أي لها كمالها التام، وهذا الكمال التام لكل درجة هو مظهر لاسمه تعالى الرفيع. فكل كمال يشهده أهل كل درجة هو بالحقيقة والأصالة لله تعالى، فما ارتفع شيء إلا ببسط اسم الرفيع، وما انخفض شيء إلا بقبض اسم الرفيع.

{رفيع الدرجات} إلى ما لا نهاية من الدرجات. "وقل رب زدني علماً" "يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات".

{رفيع الدرجات} وحدة مع كثرة، {ذو العرش} وحدة مع وحدة. فقوله {رفيع} وحدة، وقوله {الدرجات} كثرة. وَقوله {ذو} وحدة، ليست مثل "ذوا" أو ذوي، وقوله {العرش} وحدة. فالله تعالى هو الواحد باسمه والواحد بذاته ونسبته، مع كل كثرة ووحدة في العالَم الأدنى والأعلى. درجات الخلق وعرش أمر، كلاهما تحققاً وقاماً بسبب معية الله الواحد القهار لهما. الدرجات كثرة المخلوقات، والعرش وحدة الأمر {يُلقي الروح من أمره} فالروح واحد والأمر واحد. لولا اسم {رفيع} لما ارتفعت درجة من العدم إلى الوجود، ولولا اسم {ذو} لما كان للعرش وجود. قال تعالى "الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها"، فالدرجات هي السموات الرفيعة باسم الرفيع سبحانه. قال تعالى "لمن الملك اليوم لله الواحد القهار" فالعرش مجمع المُلك باسمه تعالى. "قل مَن رب السماوات السبع ورب العرش العظيم. سيقولون لله"، فالسماوات السبع هي الدرجات وسموّها مظهر اسم الرفيع سبحانه، والعرش له تعالى.

١٦-{سبحان رب السماوات والأرض رب العرش عما يصفون}

قال قبلها "قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين". الولد الذي ينسبونه لله إما أن يكون بدناً أرضياً أو نفساً سماوية أو روحاً عرشياً، أي إما أن يكون من عالَم الخلق أو من عالَم الأمر أو كلاهما. فقال هنا {سبحان رب السماوات والأرض} فأثبت ربوبيته لكل نفس وبدن، وقال {رب العرش} فأثبت ربوبيته لكل روح. ونزّه نفسه عن كل ذلك بذاته وأثبت نسبته لهم بالربوبية. فلم يتولّد شيء من الرحمن المتعالي في العالَم السفلي أو العلوي.

"قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين" لأن الولد من جنس والده، فولد الرحمن مساو في حقيقة للرحمن، فيستحق العبادة لنفس المعنى الذي استحق الرحمن به العبادة.

اقترن هنا اسم الرحمن بذكر العرش، وهو شاهد يعزز ما سبق "الرحمن على العرش استوى".

"إن كان للرحمن ولد" كان في الأزل، في الماضي، في أول التكوين والخلق. "إن كان" وتنزّل معهم بذكر الإمكان بقوله "إن كان" بدلاً من "لو كان" الدالة على الاستحالة، كما في "وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين" مع علمه بأنه على هدى وهم في ضلال مبين. لكن من باب التنزّل قال "إن كان للرحمن ولد" فلابد أن يكون ولداً في الأزل أو في الماضي الزماني أو في أول التكوين والخلق فيكون أول صادر عن الرحمن إذ الصدور بالذات أعلى من الصدور بالخلق وبالأمر، فلابد أن يكون لذلك الولد وجوده حين بدأ الخلق والأمر. وجاء الجواب "فأنا أول العابدين" كل ما ظهر في الخلق والأمر عابد للرحمن، والنبي هو أول

مخلوق ومأمور، ولم يشهد في مبدأ الأمر أي ولد للرحمن وإلا لكان عابداً له كما كان عابداً للرحمن.

لا يقال: قصد بأول العابدين أنه سيكون أول من يعبده الآن إن ثبت أن للرحمن ولد، لأنا نقول: هذا خلاف النصّ بلا حجّة غير جهل القائل بحقيقة النبي، وكذلك ستكون العبارة كاذبة والله لا يأمر بقول الكذب لأنه لو كان للرحمن ولد لكان معبوداً من قبل خلق النبي في الأرض بل لكان معبوداً للملائكة أو حتى للناس الذين اعتقدوا بنوته في الأرض قبل نزول القرءان وبعثه النبي إذ كان النبي هنا يخاطب قوماً يعتقدون بأن للرحمن ولد وكانوا يعبدونه فكيف يكون النبي أول العابدين وهم قد عبدوه من قبله وهو يجادلهم في عين عبادتهم هذه، هذا أمر متناقض وفيه إثبات الكذب الصريح الذي لا يخفى حتى على الصغار وهو بديهي عقلاً وحسّاً ونصّاً.

{سبحان..عما يصفون} تسبيحه الرحمن عن الولد. فالتسبيح نفي الباطل عن المُسَبَّح، نفياً مطلقاً لاستحالة نسبة ذلك لذاته.

{رب السماوات والأرض رب العرش} دلّ على تسبيحه بشهادة أول العابدين الذي هو النبي، وبربوبية الله لكل شيء خلقي وأمري، صوري وروحي، سفلي وعلوي، حِسّي وقدسي.

فإن قيل: هذه دعوى قرآنية فقد يُردّ بها على دعوى معتقدي الولد، إذ الدعوى لا يُردّ عليها بدعوى مثلها. نقول: بل الدعوى تُردّ أيضاً بدعوى مثلها، حتى على فرض أنها دعوى تساويها في القيمة، وهو من قبيل معارضة الدليل بدليل مثله. مدعي الولدية لإنسان أو مَلك يساوي مدعي كون النبي مثلاً أول العابدين، فهذه دعوى عن غيب وتلك دعوى عن غيب، فلو افترضنا التساوي بينهما لوجب إبطال كلاهما معاً، وحينها تبطل نسبة الولد للرحمن، وهو أول الخير وانتصار الحق. ثم بينهما فرق، فإن النبي هنا يدعي بلسانه عن نفسه، لكن هؤلاء المشركين ينسبون لموجود آخر غير أنفسهم الصفات وهو غائب، المشرك يقول "فلان ولد الرحمن" لكن فلان هذا غير موجود الآن ليدعي ذلك لنفسه ويدافع عن صفته، بينما النبي يقول "أنا أول العابدين" بنفسه، فتميّزت دعوى النبي من هذا الوجه عن دعوى أصحاب الولد. فأقلّ ما يقال هو تساوي الدعاوي لنقض الكل معاً، وأوسط ما يقال هو ارتفاع دعوى النبي عن دعوى أصحاب الولد. هذا على فرض أن القرءان إنما أشار إلى دعاوى مجرّدة. لن الحق أن في نفس العبارت القرآنية حججاً عقلية لذلك.

مثلاً، قوله {سبحان رب السموات والأرض رب العرش عمّا يصفون} إثبات محدودية كل سماوي وأرضي وعرشي. فلمّا كان العرشي ليس أرضياً، والأرضي ليس سماوياً، والسماوي ليس عرشياً، والمحدودية ثابتة للكل مهما كانت الدرجة والفضيلة، دل ذلك على تساويها في

أصل الماهية والنسبة لله تعالى بالعبودية. كذلك لما ثبت أن الروح العرشي لا يُلقى بذاته بل بإلقاء ربه، وإلا لوجب أن يكون الروح في الكل على السواء ولما توقّف وامتنع عن شيء، إذ لو كانت صفته الذاتية تقضي بنفخه في كل صورة، وكان يفعل بذاته استقلالاً عن رب فوقه، لوجب أن نرى الروح في كل صورة مطلقاً فيكون الكل أنبياء ورسل ومُلهمون كالمسيح تماماً، ولما تقيّدت الروح في المسيح دون غيره، أو في الملائكة دون سواهم، مع وجود الاستعداد الأصلي في كل مخلوق وصورة على السواء جوهرياً، أي لبطل تخصيص واحد منهم بالولدية دون البقية.

حجّة أخرى: كون الرحمن متعاليا بذاته عن العوالم كلها، وأن العوالم ليست من جنسه أصلاً، يكفي لإبطال الولدية. فإما أن يقال بأن العالَم من جنس الرحمن أم لا. فإن كان العالَم من جنسه فالكل آلهة وكل موجود في العوالم إله جوهرياً مثل الرحمن، يستحق العبادة أيضاً لذلك بل لبطلت العبادة في الحقيقة إذ الكل آلهة جوهرياً فلا عابد ولا معبود. وإن كان العالَم ليس من جنس الرحمن، فيستحيل أصلاً على العالَم أن يشتمل على موجود هو من جنس الرحمن، إذ بمجرّد دخول الكائن في العالَم فلابد أن يكون من جنس العالَم ومتكيّفاً بكيفياته ومتخصصاً بخصائصه الجوهرية بالضرورة. ولذلك ستجد أن كل الذين ادعوا في بعض الناس الولدية، هم ومَن ادعوا ذلك فيهم قد ظهرت فيهم خصائص المخلوقات بل لعل بعض مظاهر الفقر التي ارتفع عنها أكثر الناس قد ثبتت فيهم، والغالب عليهم حسب اعتقادهم تعرضهم للاضطهاد والقتل وظهور آثار الجوع والعطش وأحياناً حتى الجهل بأشياء يعلمها عوام الناس.

وأما إن قالوا: بل له ولد ما فوق العالَم. قلنا: {فأنا أول العابدين}، هذه دعوى بدعوى. ثم نقول، ما وراء العالَم لا حدّ له وله الوحدة المطلقة وهو الله تعالى، فلا ينقسم إلى والد ومولود، لأن المولودية حدوث والحدوث شأن العالَم. فإن قيل: بل والد أزلاً، قلنا: صار كلاماً فارغاً لا يعجز عنه أحد، فليقال مثلاً: يوجد عشرة أولاد أزلاً، فأرونا كيف تردّون على ذلك، ولن يستطيعوا ردّه. وإن قالوا: عقيدتنا وراء طور العقل، قلنا: هي كذلك لأنها من صلب الجهل، ولو جاز لكل صاحب عقيدة الاعتقاد بما هو وراء طور العقل لجازت كل العقائد على السواء. وإن قالوا: وراء طور العقل بما لا يناقض العقل لكن لا يستطيع العقل أن يعرفه بنفسه، قلنا: أوّلاً عقيدتكم ينسفها العقل ويحيلها وليست من باب الممكنات، وثانياً لو افترضنا جدلاً أنها من باب الممكنات فهل كل عقيدة أخرى ممكنة فكرياً جائزة شرعياً ومنجية أخروياً، وثالثاً لا أحد يعرف أي شيء بنفسه إلا بإذن الله لكن هذا ليس ما نحن فيه.

"فأنا أول العابدين" أول الشيء ما يرجع إليه الشيء، وهنا "أول العابدين" تشير إلى أن كل عابد رجع للنبي لتعلّم العبادة فإنه نبي مقام العزّة ومظهر الصفات الإلهية في العالَم، " سبحان ربك رب العزة عما يصفون". وجعله الله مرجعاً لكل العابدين من بدء الخلق، وجعله بنحو يعلّم الخلق العبادة على حقيقتها. ولم يعلمه الرحمن أي شيء عن الولد، ولا عن عبادة الولد، فدل عنده على بطلان ذلك بمعرفته الوجدانية بنور "قل" العلوية الأصلية.

العرش هنا إذن يشير إلى مستوى عالَم الروح والأمر العلوي، وأثبت ربوبية الله للعرش كدليل على تنزهه عن الولدية. فلو كان الرحمن بذاته في العرش أو مماساً للعرش أو غير ذلك من أقوال الملحدين، لجازت دعوى الولدية لثبوت المجانسة بين الرحمن وبين العرش، بينما نفي المجانسة هو أساس الحجّة على التنزيه التوحيدي.

١٧-{هو الذي خلق السماوات والأرض في ستّة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير}

وقال بعدها "له ملك السماوات والأرض وإلى الله تُرجع الأمور". فهذه الآية جاءت على نسبق ما سبق، أي تبدأ بذكر الخلق ثم بذكر العرش. إلا أن أوّل ما قرن به الاستواء على العرش هو العلم ثم المعية ثم البصر، وبعدها الملك والمرجعية المطلقة.

فقال {استوى على العرش يعلم} ثم فصّل علمه بالأرضيات والسماويات. وهذا شاهد على أن الاستواء يتضمّن معنى علمه بالمخلوقات.

ثم قال {وهو معكم أينما كنتم} فأثبت معيته بهويته لكل شيء في كل مكان، فدل ذلك على نفي كون الاستواء على العرش حصراً في مكان، وإلا لبطلت معيته بهويته لكل شيء في كل مكان والتي هي ظاهر {وهو معكم أينما كنتم}. والتمييز بين المعية وبين العلم والبصر دليل على أن المعية أمر ثالث لا يُختَزَل في أحدهما. ومن وجه آخر، العلم هنا اقترن بما يحدث في الآفاق، ثم ختم بالبصر بما يعمل الناس، ثم جعل بينهما المعية، فاحتمل أن المعية نوع من العلم، إلا أن هذا لا ينفي المعية بالهوية التي هي ظاهر النصّ، فإن علم الله ليس منفصلاً عن هويته حتى يكون إثبات معيته بالعلم نفياً لمعيته بالهوية، فالعلم الإلهي هو عين المعلوم وليس علماً بأمر مفارق له كعلم المخلوق بالمخلوق مثلاً.

{وهو معكم} أي مع نفوس الناس. {والله بما تعملون بصير} هذه لأعمال الناس. فبعد ما ذكر علمه بالأرض والسماء وما يجري فيهما ولوجاً وخروجاً ونزولاً وعروجاً، ذكر معيته الناس

في نفوسهم وبصره بأعمالهم. فأشار بذلك على الإحاطة العرشية بالخلق والناس، وكون استوائه على العرش متضمناً معنى علمه ومعيته وبصره المطلق.

{هو الذي خلق..وهو معكم} فالهوية الإلهية مع الخلق كله بآفاقه وأنفسه.

ثم ذكر الملك والمرجعية وهما من آثار الاستواء على العرش كما سبق. فهذا تعزيز وبيان له، وهكذا حقائق القرءان لا تظهر في موضع واحد منه بل لابد من تعاضد الآيات وشهادة بعضها لبعض على المعنى الحق، وأما البدع والأكاذيب والتحريفات فلا تؤخذ إلا من مكان أو مكانين على الأكثر عادة ثم يجد المحرّف باقي القرءان مظلماً أمامه أو مكذّباً له أو غافلاً عن دعواه، ليدله على ظلمته وكذبه وغفلته هو عن الحق.

١٨-{ذي قوة عند ذي العرش مكين}

قبلها "إنه لقول رسول كريم" وبعدها "مُطاع ثَمّ أمين. وما صاحبكم بمجنون. ولقد رآه بالأفق المبين. وما هو على الغيب بضنين." فالرسول الكريم جبريل، وصاحبهم رسولنا محمد، رأى جبريل وجاءه غيب الوحي والذكر القرآني.

فقوله {ذي قوة} جبريل. {عند ذي العرش مكين} كما قال الملك ليوسف "إنك اليوم لدينا مكين أمين"، فلما قال يوسف للملك "اجعلني على خزائن الأرض" أطاعه في ذلك كما قال هنا عن جبريل عليه السلام "مُطاع" يعني في شفاعته وفي دعائه.

{ذي قوة عند ذي العرش}، القوة هنا لجبريل، ونسبها له باسم {ذي}، أي القوة صفة لجبريل، وإن كانت حقيقة القوة لله تعالى لقوله "القوة لله جميعاً" وهو تعالى "القوي". فنسب القوة لجبريل نسبة صفة "ذي قوة". بناء على هذا، حين قال بعدها {ذي العرش} يحتمل أن يكون العرش صفة للرحمن، فيكون العرش مثل القوة ثم العزة مثل أي صفة أخرى، أي العرش صفة من الصفات الإلهية، فالقوة لله والعزة لله والعرش لله، بدليل {ذي العرش} وما ورد في موضع آخر "ذو العرش" كما قال عن يونس "ذا النون" فنسبه للنون الذي هو اسم للحوت من وجه آخر "لا تكن كصاحب الحوت". لكن هذه الصفات كلها مربوبة لله، كما قال "رب العزة" مع قوله "لله العزة"، فكذلك هنا هو تعالى {ذي العرش} مع كونه "رب العرش". فلابد من التمييز بين وجهين، أو نسبتين، أو مستويين. العزة لله بالحقيقة لأنه العزيز، لكن العزة مربوبة لله من كونها صفة تنزّلت بقدر معلوم في العالَم. كذلك العرش لله بالحقيقة لأنه الملك الحق المبين الذي له الخلق والأمر وحده، لكن العرش مربوب لله من كونه صفة تنزّلت بقدر معلوم في العالَم دنيا وآخرة.

{عند ذي العرش مكين} مكانته مستقرة لا تتغيّر عند ربه.

١٩-{ذو العرش المجيد}

قبلها "وهو الغفور الودود" وبعدها "فعال لما يريد". وهذه تشهد بما قبلها على أن الأسماء الحسنى لها العلو على العرش وما ظهر في العرش إنما هو من لدن الأسماء الحسنى، ومن هنا ظهور اسم العظيم والكريم والمجيد في العرش وإن كانت بالحقيقة الأصلية لله تعالى. أي درجة الأسماء تتعالى على درجة العرش في الوجود. ثم تشهد بما بعدها على معنى المجيد، وهو أنه الفعّال لما يريد. العظيم هو الذي لا يخرج عن ملكه شيء، والكريم هو الذي يعطي كل شيء، والمجيد هو الذي يفعل ما يريد ولا يمنعه شيء. فلما وصف عرشه بالعظمة والكرم والمجد دل على ذلك على الأسماء التي تحكم العرش وتدبّر العالمين به.

"وهو الغفور" {ذو العرش} لاحظ الفرق بين النسبة للهوية والنسبة للذوية. الاسم الإلهي ينسب للهوية "هو الغفور"، لكن العرش يُنسب للذوية {ذو العرش}، وما يُنسَب للهوية أعلى مما يُنسَب للذوية. نسبة الأسماء ذاتية، ونسبة العرش فعلية، {ذو العرش المجيد. فعّال لما يريد}. فالهوية أصل الاسم الجامع الله، والاسم الجامع أصل الأسماء الحسنى، والأسماء أصل الإرادة، والإرادة أصل الفعل، والعرش منزل ظهور الفعل المتضمن للإرادة المنبعثة من الأسماء التي للهوية.

ومن هنا نصل إلى أحد أسباب ورود العرش في القرءان مرّة بصيغة "عرشه" فنسبه إلى هويته، ومرّة مطلقاً "العرش"، ومرّة موصوفاً بالعظمة "العرش العظيم" ومرّة موصوفاً بالكرم " العرش الكريم". ومرّة موصوفاً بالمجد "العرش المجيد". هذا بالنسبة لنِسَب العرش الخمس. فهو "عرشه" باعتبار هويته، وهو "العرش" باعتبار الاسم الإلهي الجامع الله، وهو " العظيم" باعتبار ظهور الأسماء الحسنى به، وهو "الكريم" باعتبار الإرادة المتجلية به، وهو " المجيد" باعتبار الفعل الإلهي فيه. الهوية والاسم والأسماء والإرادة والفعل، خمس معارف إلهية ظهرت في العرش بنسبه الخمس القرآنية.

ومن نسب العرش أيضاً قوله "يحمل عرش ربك" وهو نسبته للعبد الأول الكامل نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، فهي نسبة سادسة تجعل العرش له ستّ نسب كما أن الخلق تم في ستّة أيام. فالنبي قائم ما بين الربوبية وبين العرش، "عرش ربّك" فالرب بالنبي تجلى على العرش. وكل ما مضى من النسب الخمس ظاهر بالنبي كما ظهر بالعرش بل بالنبي من باب أولى. فلله ربوبية العرش وربوبية النبي، وربوبية للعرش باسم ربوبيته النبي.

أما سبب ورود العرش مرّة منسوباً نسبة صفة "ذو العرش" و "ذي العرش"، ومرّة منسوباً نسبة ربوبية "رب العرش". فأما "ذو" فيشير إلى الاسم الجامع الله، وأما "ذي" فيشير إلى الأسماء الحسنى التي لها صيغة التأنيث في السان العربي لذلك هي الحسنى بجمع

التأنيث. وأما الربوبية فلأن العرش تابع للإرادة الفعالة لله، والربوبية تبعية المربوب لإرادة ربه وقبوله لفعله فيه. باعتبار آخر، "ذو" تشير إلى الهو، و"ذي" تشير إلى الأسماء كلها ومن ضمنها الاسم الجامع فإنه قال "هو الله" فنسب الله للهو، وهو الأدق. بالتالي، العرش له نسبتان من باب الصفة لكونه مجلى الهوية والأسماء الإلهية، وله نسبة من باب العبودية لكونه محلاً للإرادة الفعالية الإلهية.

٢٠-{وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملا ولئن قلت إنكم مبعوثون من بعد الموت ليقولن الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين}

الآية التي قبلها عن رزق الله لكل شيء وعلمه بكل شيء، والآية التي بعدها رجوع أمر الخلق إليه دنيا وآخرة. فمن هذا الوجه هي على النسق القرآني العام في إحاطة ذكر العرش بمثل هذه الأمور الإلهية.

أما الآية ذاتها فجاءت أيضاً على النسق السابق، وعلى أكثر نمط تكرر وهو ذكر الخلق ثم العرش وبعده شيء يكشف عن معنى من معاني العرش. بدأ بنسبة الخلق للهوية {هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام} ثم جاء بالمرّة الوحيدة في القرءان التي ورد فيها العرش منسوباً للهوية الإلهية فقال {وكان عرشه}.

{وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملاً} فالابتلاء من تدبير الله لأمر الناس من العرش. الابتلاء شأن ذي العرش، فمن مظاهر إيمان المؤمن بالعرش قبوله لفكرة الابتلاء هذه. ومتى ستظهر العاقبة الكلّية للمبتلين؟ يوم البعث بدليل بقية الآية {ولئن قلت إنكم مبعوثون من بعد الموت}، فالابتلاء مستمر حتى لحظة الموت، ثم من بعد الموت البعث وعنده يحاسب كل واحد بما عمله.

{وهو الذي خلق..وكان عرشه} هذه تدل على سبق وجود العرش على وجود الخلق.

{وكان عرشه على الماء} هذا ليس الماء المخلوق في الأرض والنازل من السماء، فقد كان عرشه على هذا الماء قبل {خلق السموات والأرض في ستة أيام}. ماء العرش ليس ماء السماء والأرض، وإن اشتركا في الاسم. الاشتراك يشير إلى أن ماء العرش له مثل في السماء والأرض وهو الماء المعروف للخلق الذين يشربونه ويسقون به.

{عرشه على الماء} يدل على أن الماء ما وراء الخلق، وهو الماء الذي قيل فيه "وجعلنا من الماء كل شيء حي"، فهذا ماء من عالَم التكوين وليس عالَم الخلق. {عرشه على الماء} الماء سبب الحياة، والعرش مقترن بالروح، فالماء حياة والروح سبب حياة أيضاً من وجه آخر. العرش هنا إذن بذاته وبما تحته يشير إلى مصدر الحياة العالمية الآفاقية والنفسية، الظاهرية والباطنية.

{كان عرشه} كان من الكون، لأنه من باب "كن فيكون". إذ لا يخلو الموجود من أن يكون من عالَم الخلق أو من عالَم الأمر، فلما ثبت خروجه عن الخلق ثبت أنه من الأمر.

{ليبلوكم أيكم أحسن عملا} هنا معنيان. الأول {أحسن} والثاني {عملاً}. فلابد من أمرين إذن، الأول يحدد الحسن، والثاني يحدد العمل. أما العمل فمن عالَم الخلق، لذلك بعض العمل سماوي وبعضه أرضي وما يتعلق بذلك، أي العمل صورة، ومن هنا قد يكون هباءاً منثوراً وقد يكون سعياً مشكوراً، فالعمل بحد ذاته صورة خلقية، والذي يحدد قيمته هو حسنه، فالحسن راجع إلى {كان عرشه على الماء}. فكما أن العمل راجع إلى {خلق السموات والأرض في ستة أيام} فكل الأعمال لها صورة في المكان والزمان وهو محدد بخصائص الصور والمكان والزمان، فكذلك الإحسان راجع إلى {كان عرشه على الماء} فكلّما كان العمل مليئاً بمعاني هذه العبارة وحقائقها كان أشدّ حسناً وأعلى في درجات الإحسان. مثال ذلك:

{كان} يشير إلى ما سبق عند الله من الأمثال التامة للأشياء. فكذلك العمل كلما كان نابعاً من تمثّل تلك الأمثال العالية كان أحسن.

{عرشه} يشير إلى ملك الله وأمره. فكذلك كل عمل نبع من طاعة الله خشية له وعبوديةً له كان أحسن.

{على} يشير إلى علو الله. فكلما ازداد تواضع العبد لله كلما رفع الله العبد وعمله معه.

{الماء} يشير إلى روح الله. فكذلك العمل كلما ازداد روحانيةً وعلماً وإيماناً كلما كان أحسن.

{ولئن قلت إنكم مبعوثون من بعد الموت} اقتران هذه العبارة بقوله "ليبلوكم أيكم أحسن عملاً"، يدل على أن أحسن الأعمال ما كان ناظراً إلى ما بعد الموت. وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم "الكيِّس مَن دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والعاجز مَن أتبع نفسه هواها وتمنّى على الله الأماني". الكَيِّس صاحب العقل والفطنة هو الذي يدين نفسه، يدينها بماذا؟ بحسب أحكام {كان عرشه} أي أحكام رب العرش سبحانه لأنه الذي سيدين يوم الحساب. وكذلك يعمل لم بعد الموت لأنه الوقت الذي سيظهر فيه القضاء للمُبتَلين. فلولا أن الله كشف لنا كيف سيدين الناس لما عرفنا كيف ندين أنفسنا في الدنيا استعداد ليوم الدين. هذا وجه. ووجه آخر أن " يدين نفسه" من حيث أعماله في الخلق، "عمل لما بعد الموت" يشير إلى مستوى الحياة المطلقة الذي هو {كان عرشه على الماء} ومن هنا اقترن أمر الآخرة بنارها وجنّتها برؤية الملائكة حافين من حول العرش. فالخلق كله موت لأنه فاني هالك بنفسه، لكن الدار الحيوان حقاً هي ما بعد عالَم الموت والفناء أي عالَم العرش والماء الذي له البقاء. فقوله "ما بعد الموت" مثل قولنا: ما بعد

الطبيعة، إذ "كل مَن عليها فان"، فهي دار الموت، لكن "ما بعد الموت" يعني دار الحياة المطلقة.

{عرشه} كما أن هويته تعالى تتجلى بكل شيء من الممكنات مطلقاً، كذلك العرش أحاط بكل شيء من الروحانيات والمخلوقات مطلقاً.

{عرشه على الماء} فمَن زعم أن الله بذاته على العرش فقد زعم أن الماء يحمل ما يحمل ذات الله، فكان الماء باعتبار أقوى من العرش حتى يحمله والعرش يحمل الله فيكون الماء حاملاً لله ! جلّ وعلا عن افتراءات المفترين.

٢١-{والمَلك على أرجائها ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية}

قبلها ذكر بداية القيامة. وبعدها "يومئذ تُعرَضون لا تخفى منكم خافية." ويذكر إيتاء الكتاب باليمين لأصحاب الجنّة وبالشمال لأصحاب النار. يعني الحساب. فالعرش هنا يشير إلى أمر الحساب، مصدر الحكم والعطاء.

{يحمل عرش ربك} فالعرش لما اقترن بيوم وبداية الحساب جاء باسم رب النبي {عرش ربك}. في جميع الآيات الأخرى كان العرش مذكورً في أمر آخر كالخلق وحكم الله الآن. إلا في آية واحدة وهي "ترى الملائكة حافين من حول العرش" وهي مذكورة بعد دخول أصحاب النار النار وأصحاب الجنة الجنة، فجاءت باسم {العرش} بغير نسبة خاصة، لكن حتى هنا ترى ذكر النبي "وترى الملائكة" فالنبي هو الذي يرى هنا. إذن العرش لما ذُكر في سياق الآخرة، عند بدء الحساب جاء باسم رب النبي، وعند نهاية الحساب وتحقق الجزاء ذكر رؤية النبي، فاقترن النبي بالعرش قبل الحساب وبعد تحقق الثواب والعقاب. مما يشير إلى علاقة النبي بهذين الموضعين في الآخرة.

من إشارات ذلك: بشرى للناس بالرحمة. فالتجلي سيكون في الآخرة بربوبية النبي للرحمة العالمية "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين"، فهذه بشرى للمؤمنين. وأما للكافرين فسيكون التجلي من باب "يا أيها النبي جاهد الكفّار والمنافقين واغلظ عليهم". فقال تعالى "كُلّا نُمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا". فحتى أهل الكفر ستكون الرحمة بهم العدل معهم، فلن ينالوا عقاباً فوق ما عملوه أو غير ما عملوه، وهذا من الرحمة بهم، فالعدل رحمة.

{يحمل عرش ربك} سيراه الكل على أنه عرش رب النبي. وما كان ذلك ليظهر إلا بظهور خاص لعبودية النبي لله وصلته به، فهو أول العابدين والمسلمين على الإطلاق، وخاتم النبيين وأولهم إذ كان نبياً قبل خلق آدم. فلما اقترن ذكر النبي بذكر الحساب عرفنا أن للنبي ظهوراً خاصاً في ذلك الموطن سيجعل الكل يعرفونه به بمقامه عند رب العرش تعالى. ومن هنا ستجد

بعض الأحاديث تذكر شفاعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم لبدء الحساب، أو شفاعته عند الحساب، أو شفاعة القرءان الذي هو كتاب النبي لقرائه وأصحابه وأهله.

{يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية} فهذا العرش محمول فوق ثمانية، فمن زعم بأن ثمانية يستطيعون حمل شيء يحمل ذات الله فقد أغرق في الجهل والكفر، وأحسن رد عليه مجرّد ذكر قوله.

{فوقهم يومئذ} مما يدل على أنهم العرش اليوم غير محمول من ثمانية أو غير محمول أصلاً. الاحتمال الثاني مردود، لأنه قال في أخرى "الذين يحملون العرش ومن حوله" وذلك في الدنيا بدليل استغفارهم للذين آمنوا، وأشاروا إلى الآخرة بقولهم "مَن تق السيئات يومئذ فقد رحمته" فدل قولهم "يومئذ" على أنهم يدعون الآن في الدنيا لما سيحصل "يومئذ" في الآخرة، كما قالت هذه الآية {فوقهم يومئذ}. فدل على أن العرش محمول الآن، لكن ليس من ثمانية. والكلام هنا عن العدد، وجاء نكرة {ثمانية} ولم يقل لنا مَن هؤلاء الثمانية وما وجه كونهم ثمانية، لكن لابد من معنى لذلك وإلا لما ذكره الله، كما أنه لم يخبرنا نصّا عدد الذين يحملون العرش اليوم. فالعدد هو المقصود وفيه المعنى. ما هي الثمانية؟ أبواب الجنّة ثمانية، كما أن أبواب النار نصّاً قرآنياً سبعة "لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم" فعرفنا هنا أن عدد الأبواب تابع لعدد أجزاء الإنسان باعتبار. فلما نظرنا وجدنا أعضاء التكليف ثمانية، القلب وأعضاء البدن السبعة الكلّية التي يعمل بها الإنسان وهي باعتبار الرأس واليدين والرجلين والبطن والظهر. ولكل جزء من الثمانية تكاليفه الدينية. فمَن كان قلبه ميتاً دخل النار، "إلا مَن أتى الله بقلب سليم"، لذلك أصحاب النار لهم سبعة أبواب لأنهم أماتوا قلوبهم وعملوا السبعة الأعضاء الباقية أعمالاً ظالمة أو ولو كانت لها صورة صالحة لكنها كانت من غير قلب سليم منيب فكانت هباءاً منثوراً. بالتالي الأبواب الثمانية للجنّة هي تلك السبعة مع القلب. وعلى ذلك نعرف أحد أسباب ذكر ثمانية حملة للعرش يوم الحساب، وقبل ذكر الحساب مباشرة، فكل واحد من الثمانية يمثّل أحد أركان التكليف الشرعي الثمانية، فحين يرون كل واحد منهم يتذكّرون كل ما عملوه بذلك الركن "يومئذ يتذكّر الإنسان وأنّى له الذكرى". هذا وجه. وجه آخر أن الثمانية هي: العين، والأذن، واللسان، والبطن، والفرج، واليد، والرجل، والقلب. والتكاليف تدور على هذه الثمانية، وهذا أدقّ مما سبق من ذكر الأعضاء المجملة السبعة.

وهذا آخر ما نختم به هذه المقالة العرشية وعدنا من حيث بدأنا والحمد لله رب العالمين.

...

نقل كلاماً لأحد الأئمة الاثني عشر يناظر فيه زنديقاً ثم قال لي: "ونحن إذا عجزت حواسّنا عن إدراكه أيقنّا أنّه ربُّنا بخلاف شيء من الأشياء." هذا كلام أبو الحسن عليه السلام، فإذاً جعل من نفي الحسّ دليلاً على وجود الله، بينما الوهابي يستعمل نفس الدليل بنفي وجود الله .فأهل النور يقولون: لو كان الله محسوساً لم نؤمن به إذ لو كان الله حقّاً لَمَا كانَ محسوساً . والوهابية يقولون: لو لم يكن الله محسوساً لم نؤمن به إذ لو كان الله حقّاً لَكَانَ محسوساً . نفس الدليل أهل النور يثبتون به وجود الحقّ وأهل التشغيب ينفون به وجود الحقّ .

قلت: سبحان الله . حتى نعلم أن الهادي على الحقيقة هو الله وليس الدليل. فالدليل سبب يشفع، لكن الشفاعة بدون إذن الله لا تنفع. "وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون".

...

قالت: لماذا يُجسِّم بعض المسلمين الله تعالى ويعتقدون فيه الجسمية؟

قلت: لا يوجد سبب حقيقي لمن يعقل أو يريد فهم كتاب الله وسنّة رسوله على وجهها الصحيح المعقول الذي يجمع بين النصوص.

السبب الأظهر هو الهوى، يعني المثلية، اعتقاد أن الله مماثل للإنسان وليس أي إنسان لكن الإنسان الجسماني البحت. الشيء الأولي الذي نستطيع معرفته عن المُجسِّمة أنهم هم أنفسهم يعتقدون مثل الجاهليين المشركين بأنهم جرّد أجسام. فمن المستحيل أن يقول شخص بأن الله جسم إلا إن كان هو يعتقد في نفسه أوّلاً أنه مجرّد جسم، إذ من البديهي أن الله هو نهاية وإطار الوجود، فلن يوجد شيء أعلى من الله ولا وراء الله، بالتالي مَن اعتقد بأن الله جسم فقد قال بأن الوجود للجسم فقط ولا موجود إلا الجسم. فبالضرورة يخبرنا عن ذاته هو بأنه مجرّد جسم، وبالتالي هو إنسان مادّي بحت. من هذا المنطلق يريد تبرير ما هو فيه من الانحطاط والانحصار الطبيعي، وبما أنه يعيش في بيئة متدينة، أراد تحويل عقيدته في ذاته إلى عقيدة في ذات الله، فجعل بزعمه الله تعالى جسماً. وهذا أمر مريح للمزاج، بأن يكون الله مثلك، فلا يشعر بالذنب ولا بالقصور لأنه مجرّد جسم طبيعي محدود، فالله تعالى عنده أيضاً جسم طبيعي محدود. توجد مثلية جنسية وتوجد مثلية عقائدية، والمثلية العقائدية هي اعتقاد الجسمية أو التشبيه عموماً. فهذا سبب.

السبب الآخر، ويُعرَف أيضاً بدراسة أحوال رؤساء عقيدة التجسيم، هو السياسة. بمعنى أنه يريد تمييز نفسه ومذهبه عن نفوس ومذاهب المسلمين من حوله، فاخترع عقيدة تخالف عقائد عموم المسلمين، إذ الغالبية العظمى من المسلمين سنّة وشيعة وإباضية وما شاء الله، كلهم من المُنزّهة الذين لا يعتقدون الجسمية في الله تعالى. فأراد هذا الملحد الباغي أن يُميّز

نفسه عن بقية المسلمين بعقيدة تخصّه ثم يدافع عنها على أنها "الإسلام الصحيح" الذي لا يصحّ غيره، ثم يكفّر بقية المسلمين أو يبدّعهم أو يجهّلهم، فيشعر بالعلو في الأرض. نوع من ردّة الفعل على المذاهب التنزيهية السائدة حوله، فكأنه يقول "أنا أريد التميّز عن هؤلاء، هؤلاء يعتقدون التنزيه، فأنا سأعتقد ما يضادّهم وهو التشبيه" ثم يشرع في الدفاع عن التشبيه والمهاجمة به.

لا يجوز عندي اللجوء إلى التفسيرات النفسانية والسياسية إلا بعد استقصاء التفسيرات العقلية والنصّية لصاحب الدعوى. لكن بنظرنا في آراء المجسّمة يتبيّن أنهم لا عقل لهم ولا إرادة لهم في معرفة النصوص، فهم يستميتون ويكذبون ويحرّفون عناداً جهاراً نهاراً ولا يبالون في سبيل تثبيت مذهبهم، وليس هذا طريقة طالب العلم الصادق فضلاً عن العالِم المُحقق، ومن هنا نعرف أنها أسباب نفسانية أو سياسية أو كلاهما، وبهذا نفهم الباعث على مثل تلك التصرّفات الجاهلية بل والصبيانية بل والشيطانية الماكرة التي يلجأ إليها هؤلاء، من أمثال سلف ابن تيمية وهو نفسه ومن تبعه والوهابية من بعده.

...

أحد أسباب عدم استفادة المعنى من القرءان: عدم تحديدك بوعي للمستوى الذي تقرأ منه الآية.

الآية الواحدة يمكن أن تقرأها من أكثر من مستوى، وهذه المستويات متداخلة متصل بعضها ببعض، بعضها طولي وبعضها عرضي، فحين تقرأ بدون تحديد مُرادك من الآية طولياً أو عرضياً، فأنت تقرأ من نقطة المركز الصامتة، فلا تتحرّك من الآية لا طولاً ولا عرضاً، بل تبقى في المركز الصامت المصمت، فتمرّ على ألفاظ الآية ولا تأخذ معنى منها ولا تستلهم عملاً منها.

مثلاً، إذا قرأت "ألم نجعل الأرض مهاداً"، أوّلاً حدد: تريد أن تقرأها من المستوى الإلهي أم الملائكي أم النفسي أم السياسي، أم ماذا بالضبط بحسب بقية المستويات الممكنة. فالآية لها معارج ومنازل في كل تلك المستويات، وهي واحدة بألفاظها كثيرة بمعانيها. الأرض في المستوى الإلهي مثلاً هي الذات الإلهية، وفي الملائكي هي منشأ النفوس الملائكية فهي أرضهم التي خُلقوا منها، وفي النفس هي الوعي، وفي السياسة هي البقعة الجغرافية، ونحو ذلك. فإذا لم تحدد مستوى معيّناً بوعي، فهذه المعاني ستقف أو ستتزاحم لاشعورياً على قلبك، ولن تشعر بشيء خاص منها بسبب التزاحم أو عدم الاقتناص الخاص لها لعدم قصدك لمستوى منها. هذا بالنسبة للقراءة الطولية بحسب العوالم والدرجات الوجودية. أما بالنسبة للقراءة العرضية فالمقصود كيفية تطبيقك للآية في العمل وفي الطبيعة، فأي أرض تريد أن تجعلها مهاداً بالضبط؟ أرض بدنك، أرض مجتمعك أرض الطبيعة، أرض امرأتك، ونحو ذلك.

القرءان يمدّ طولياً بالعلوم وعرضياً بالأعمال، وكل آية لها درجات وتطبيقات كثيرة. بدون قصد واضح لا يتولّد التعقل، وبدون التعقّل العدم أمامك لا غير.

...

قال حملة العرش {فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقِهم عذاب الجحيم} إذا غفر لهم فما الداعي للدعاء بوقايتهم من عذاب الجحيم؟ يعني قولهم {فاغفر} ألا يغني عن قولهم بعدها {وقِهم عذاب الجحيم}؟ أليس من البدهي أن مغفرة ذنوبهم تعني وقايتهم من عذاب الجحيم إذ لا يُعقَل أن ينال المغفور له عذاب الجحيم؟

الجواب: كلا. هذه الآية ونحوها من الأدلة على أن المغفرة شيء والوقاية من العذاب شيء آخر، لا يقترنان بالضرورة. والآية كثيرة في الباب. وهي مسألة مهمة وكبيرة، ولا يزال حتى الساعة تتولّد إشكالات واعتراضات على العارفين وعلى رأسهم الشيخ محيي الدين ابن عربي رضي الله عنه بسبب الجهل بحقيقة بيان القرءان في هذه المسألة. فلنبدأ من البداية إن شاء الله بدون افتراضات غير قرآنية مسبقة.

حملة العرش أعلم بالله وبالحقائق من أهل التخمين والرأي، ثم قولهم هذا صدّقه الله تعالى وقبله منهم وذكره في كتابه ولم ينكر منه شيئاً. بالتالي يمكن اعتماد العلم المتضمّن في دعائهم كعلم صحيح.

الآن، قالوا {فاغفر} ثم قالوا {وقِهم عذاب الجحيم} بل وقالوا بعدها {ربنا وأدخلهم جنّات عدن} ثم قالوا بعدها {وقِهم السيئات}. بالتالي، المغفرة شيء والوقاية من عذاب الجحيم شيء آخر، بمعنى أنه قد يُغفَر له ومع ذلك يناله عذاب الجحيم. كما أنه قد يُغفَر له ويقيه عذاب الجحيم، لكن مع ذلك لا يدخل جنّة عدن. ثم قد يُغفَر له ويقيه عذاب الجحيم ويدخل جنّة عدن، ومع ذلك لا يقيه السيئات. فهذه أربع مراتب منفصلة، لا علاقة ضرورية بين أولها وآخرها، وإلا لو كانت مجرّد المغفرة من الله تتضمّن الوقاية من الجحيم ودخول الجنّة والوقاية من السيئات لاكتفت الملائكة بقولها {فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك} ولختموا مثلاً بقولهم "إنك أنت الغفور الرحيم" أو "العزيز الحكيم" والسلام. فما المعنى إذن وراء هذا الدعاء؟

المغفرة بينك وبين الله، هي أمر في نفسك بحسب صلتك بالله. لكن العذاب والجنّة والحسنات والسيئات فهذه آثار عملك في العالَم. حين يصدر عمل من النفس، فلهذا العمل أثر فيما بينها وبين الله ربها، وفيما بينها وبين العوالم حولها. المغفرة تحلّ المشكلة بين نفسك وبين ربها، لكن قد يستمرّ أثر العمل السيء مثلاً في العالَم فتنال نفسك عقوبة بسببه. وهذا أمر قرآني صحيح وأمر مشهود لنا أيضاً. من أهمّ أدلّته القرآنية هو قول حملة العرش هنا.

دليل آخر تجده مثلاً في قصّة موسى. بعدما قتل الرجل قال موسى لربه "رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي" فاستجاب الله له "فغفر له إنه هو الغفور الرحيم" فقال موسى "رب بما أنعمت عليّ فلن أكون ظهيراً للمجرمين". إلى هنا الأمر واضح، عمل موسى عملاً وهو القتل، فرأى في نفسه ظلمة فسأل ربه المغفرة فغفر له وانتهى الأمر وجاءته النعمة "رب بما أنعمت عليّ"، فتحوّل الأثر الذي كان في نفسه من الظلمة إلى النعمة، وعرف موسى ذلك وشعر به ولذلك قال ما قاله، وأخبرنا الله أنه غفر له وانتهى الأمر. لكن هذا بالنسبة لأثر عمله في نفسه بينه وبين ربه، فماذا عن أثر عمله في العالَم؟ قالت الآية التالية مباشرة "فأصبح في المدينة خائفاً يترقّب" ثم قال الله "فخرج منها خائفاً يترقّب قال ربّ نجّني من القوم الظالمين"، لاحظ الكلام هنا عن علاقة موسى بالعالَم، بالمدينة والناس، فبقي فيه الخوف كأثر لذلك العمل، وقد نصّ موسى عليه في دعائه لاحقاً "إني قتلت منهم نفساً فأخاف أن يقتلونِ"، وقال له الشيخ الكبير "لا تخف نجوت من القوم الظالمين". بالتالي، مغفرة الله له ونعمته عليه لم تغنِ عنه شيئاً بالنسبة لحال نفسه فيما بينه وبين العالَم، فبقي فيه الخوف من العالَم وأثّر فيه وتغيّر عمله بسبب ذلك الخوف فاضطر للفرار "ففرت منكم لمّا خفتكم". القتل عمل واحد، لكنه أثّر في نفسه من وجهين، من وجه النفس لله، ومن وجه النفس للعالَم، وحلّ مشكلة الوجه الأول بالمغفرة لا يعني حلّ مشكلة الوجه الآخر.

يمكن إقامة بحث قرآني كامل فقط على هذه القضية الجوهرية والكبيرة. لكن في هذا المقام يكفينا ما ذكرناه إن شاء الله.

وعلى هذا الأساس، تعرف ما قاله مثلاً الشيخ محيي الدين حين يفرّق بين حال النفس بالنسبة لربّها وحالها بالنسبة للنار. فيقول بأن أهل النار "الذين هم أهلها" يبقون في النار، لكنه يشير إلى أن عذابها ينقلب عذوبة. الذين لا يعرفون يزعمون بأن الشيخ ينكر العذاب من وجهه العالمي، وهذا غير صحيح، وإلا لوجب إخراجهم من النار ولما بقيت النار ناراً. وهذا ما أشار إليه بعض شرّاح الفصوص حين ذكروا أن نعيم أهل النار "روحاني"، بينما نعيم أهل الجنّة "جسماني". ليس المقصود أن أهل الجنّة لا نعيم روحاني لهم، بل لهم النعيم الروحاني والجسماني معاً، لكن أهل النار بعد حين ينالون النعيم الروحاني فقط ويبقى عليهم العذاب الجسماني. أي العامل المميّز بين نعيم أهل الجنّة وأهل النار هو فقط الجانب الجسماني الذي يتميّز به أهل الجنّة، أما الروحاني فينتهي إليه الكل، لأسباب كثيرة منها "الله غالب على أمره" ومن أمر الله "قضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه" و "ما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون" وما كان أمر الله ليتخلّف بل سينتهي إليه كل الإنس والجنّ، وحين ينتهون إلى عبادة الله وحده ينالون نعيم هذه العبادة إذ لا يتخلّف الأثر عن السبب في النظام الإلهي الكوني، وعليه ينالون النعيم

الروحاني. بعبارة أخرى، نفوسهم من حيث نسبتها إلى الله لها أحوال، ومن حيث نسبتها إلى العالَم لها أحوال. وهو التمييز بين {فاغفر} و {وقِهم عذاب الجحيم}.

الكفر عمل له أثر في صلتك بالخالق وأثر في صلتك بالخلق. المغفرة والعفو والرحمة وبقية هذه الأمور كلها تشير إلى صلتك بالخالق، وأما العذاب والنعيم وما أشبه فكلها تشير إلى صلتك بالخلق. فلمّا كان أثر الكفر في الخلق أبدياً لأن الدار التي وقع فيها الكفر قد فنيت فلا مجال لإصلاح تلك الآثار فيها، بقي الأثر أبدياً وهو قوله "خالدين فيها" مع بقاء الأمر رهن إرادة الله التي لا يعلمها إلا هو "إن ربك فعال لما يريد".

من هنا تعلم خطورة عقيدة الذين يظنون بأن مغفرة الله لهم، على فرض ثبوتها، ستغنيهم عن آثار أعمالهم السيئة في العالَم ومظالمهم للخلق. فحتى على فرض وقوع المغفرة بينك وبين الله، فستبقى آثار أعمالك في الخلق. ومن هنا قال في بعضهم "يكفّر عنهم سيئاتهم" مما يدل على بقاء السيئة سيئة لكنه يكفّرها عنهم، أي يغطّيها ويسترها، فهي موجودة لكنها مستورة، كالنار مشتعلة لكن يضع عليها أو عليك درعاً يمنعك من التأثر بحرارتها. التكفير ليس إبطال وجود السيئة، لكنه تغطية عينها أو ستر أثرها عن صاحب السيئة.

نسأل الله المغفرة والوقاية من آثار أعمالنا في العالَم، وأن يدافع عنا ويكفينا ذلك، ويجعلنا في جُنّة جنّته من شرور العالَم من حولها دنيا وآخرة. "إن الله يدافع عن الذين آمنوا".

الحاصل: لكل عمل أثر في النفس وأثر في الحِسّ. الأثر في النفس هو المقصود بقولهم {فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك}، والأثر في الحِس هو قولهم {وقِهم عذاب الجحيم...وأدخلهم جنّات عدن...وقِهم السيئات}.

وهذه الأخيرة تدل على إمكان دخول الجحيم ثم دخول الجنّة، بدليل قولهم {قهم عذاب الجحيم} قبل قولهم {أدخلهم جنّات عدن}، إذ لو كان دخول الجحيم يدل مطلقاً على الخلود في الجحيم، ولو كان دخول الجنّة يمنع تلقائياً ويدل بالضرورة عن استحالة دخول الجحيم، لقالوا "فاغفر..وأدخلهم جنّات عدن" بدون الحاجة لذكر الوقاية من عذاب الجحيم، فلما ذكروا الوقاية من الجحيم ثم دخول الجنّة عرفنا إمكانية دخول الجحيم ثم دخول الجنّة بعدها، ولذلك سألوا لهم عدم دخول الجحيم ثم دخول الجنّة.

ثم قولهم بعد ذكر دخول الجنّة {وقهم السيئات} يدل على إمكان عدم الوقاية من السيئات حتى بعد دخول الجنّة، ولذلك أوجه، مثلاً كأن يقال له وهو في الجنّة "لن تنال كذا بسبب السيئة التي فعلتها في يوم كذا"، أو أن يرى قيداً عليه في الجنّة مع الشعور بسبب ذلك، أو أن يختلط عليه شيء في الجنّة بسبب سيئة ما، أو ما الله به عليم، لكن المعنى بحد ذاته

منصوص عليه ومفهوم بل ومشهود، لذلك حتى بعد دخول الجنّة لابد من الدعاء بالوقاية من السيئات. فما أعلم الملائكة بربّها وبحقائق الأمور، وما أعظم ما جعله الله لهم من النور.

...

قال: لماذا نتوضأ من الضراط؟

قلت وأقول: هذا ليس منصوصاً عليه في القرءان، بل المنصوص عليه هو "جاء أحد منكم من الغائط". لكن سور السنّة أوجب ذلك. السنّة مبنية على وضع أسوار حول أحكام القرءان، وكذلك مبنية على التدقيق في معاني القرءان والأخذ بالأعلى والأجمل منها "وأمر قومك يأخذوا بأحسنها". وعلى ذلك، "الغائط" تشير إلى أثر الطعام في الجزء السفلي من الإنسان، وحين تأكل فأنت ملتفت إلى شهوتك الطبيعية وهي التي تجعلك وعيك يتجّه إلى بدنك ونفسك من حيث هواها وأسفلها، لذلك لابد من الوضوء بالماء حتى تتذكّر السماء، أو بالصعيد الطيب حتى تتذكّر موت بدنك وعودته إلى أصله فتشعر بأصل نفسك التي سترجع إلى عالمها الأعلى، فكما أن البدن خرج من الأرض ويعود إلى الأرض، فكذلك النفس نزلت من السماء وستعود إلى السماء، فالتيمم تذكّر للسماء من وراء حجاب الأرض، ومن هنا كان تالياً للماء في الترتيب الشرعي، إذ الأولى التذكّر مباشرة ثم التذكّر بالواسطة. وهذا أصل الوضوء من ما يخرج من الفرج والشرج، أي منافذ الجانب السفلي الدالة على الالتفات إلى الطبيعة.

قياساً على ذلك قد يقال بوجوب الوضوء ورعاً على الأقلّ من التجشؤ أيضاً باعتبار أنه ريح خارج بسبب الطعام لكنه من الفم كما أن الضراط ريح خارج بسبب الطعام من الشرج، كما أنه أيضاً يوجد الوضوء من المذي وهو الخارج من الذكر ولو بدون جماع. على القياس ينبغي ذلك. وقد ورد إنذار من النبي لمن رآه يتشجأ أمامه وذكّره بسوء حال أصحاب الشبع في الآخرة، مما يدل على الحاجة إلى تذكّر السماء حينها وأن صاحبه قد التفت إلى الأرض والدنيا بنحو يجعله عرضة للعقوبة أو إمكانها وهو على خطر منها. إلا أنه قد يشفع لذلك ويمنع القياس كون الريح من الفم مثل التنفّس، وهو علامة الحياة، وكذلك الفم مكان صدور الكلام الذي هو صورة الروح العقلي، فيغلب من هذين الوجهين، أي الحياة والكلام، على جانب الشبع الدنيوي، فلا يوجب الوضوء. لكن الورع أجمل وأسلم. الآن، لما كان الضراط آثار وجود الغائط الصريح عادة، كان له بحكم السور وبحكم الورع نفس حكمه، فوجب الوضوء منه بالسنّة.

...

أعوذ بالله من عدم التصوف، ومن متصوفة لا يعقلون حقائق التصوف، ومن متصوفة يراعون غير المتصوفة في شؤون التصوف.

.......................................................................تم والحمد لله